目錄

第三期　宋明理學時代……一〇一

中國倫理學史

緒論

倫理學與修身書之別　修身書．示人以實行道德之規範者也．民族之道德．本於其特具之性質．固有之條教．而成爲習慣．雖有時亦爲新學殊俗所轉移．而非得主持風化者之承認．或多數人之信用．則不能驟入於修身書之中．此修身書之範圍也．倫理學則不然．以研究學理爲的．各民族之特性及條教．皆爲研究之資料．參伍而貫通之．以歸納於最高之觀念．乃復由是而演繹之．以爲種種之科條．其於一時之利害．多數人之向背．皆不必顧．蓋倫理學者．知識之徑途．而修身書者．則行爲之標準也．持修身書之見解以治倫理學．常足爲學識進步之障礙．故不可不區別之．

倫理學史與倫理學根本觀念之別　倫理學以倫理之科條爲綱．倫理學史以倫理學家之派別

爲敍。其體例之不同。不待言矣。而其根本觀念。亦有主觀客觀之別。倫理學者。主觀也。所以發明一家之主義者也。各家學說。有與其主義不合者。或駁詰之。或棄置之。倫理學史者。客觀也。在抉發各家學說之要點。而推暨其源流。證明其迭相乘除之迹象。各家學說。與作者主義有違合之點。雖可參以評判。而不可以意取去。漂沒其眞相。此則倫理學史根本觀念之異於倫理學者也。

我國之倫理學　我國以儒家爲倫理學之大宗。而儒家則一切精神界科學。悉以倫理爲範圍。哲學心理學。本與倫理有密切之關係。我國學者僅以是爲倫理學之前提。其他曰爲政以德。曰孝治天下。是政治學範圍於倫理也。曰國民修其孝弟忠信。可使制梃以撻堅甲利兵。是軍學範圍於倫理也。攻擊異教。恆以無父無君爲辭。是宗教學範圍於倫理也。評定詩古文辭。恆以載道述德眷懷君父爲優點。是美學亦範圍於倫理也。我國倫理學之範圍。其廣如此。則倫理學宜若爲我國唯一發達之學術矣。然以範圍太廣。而我國倫理學者之著述。多雜糅他科學說。其尤甚者爲哲學及政治學。欲得一純粹倫理學之著作。殆不可得。此爲述倫理學史者之第一畏途矣。

我國倫理學說之沿革　我國倫理學說。發軔於周季。其時儒墨道法。衆家並興。及漢武帝罷黜百

家。獨尊儒術。而儒家言始爲我國惟一之倫理學。魏晉以還。佛教輸入。哲學界頗受其影響。而不足以震撼倫理學。近二十年間。斯賓塞爾之進化功利論。盧騷之天賦人權論。尼采之主人道德論。輸入我國學界。青年社會。以新奇之嗜好歡迎之。頗若有新舊學說互相衝突之狀態。然此等學說。不特深研而發揮之者尙無其人。卽斯盧諸氏之著作。亦尙未有完全迻譯者。所謂新舊衝突云云。僅爲倫理界至小之變象。而於倫理學說無與也。

我國之倫理學史　我國既未有純粹之倫理學。因而無純粹之倫理學史。各史所載之儒林傳道學傳。及孤行之宋元學案明儒學案等。皆哲學史而非倫理學史也。日本木村鷹太郎氏。述東洋倫理學史。（其全書名東西洋倫理學史。玆僅就其東洋一部分言之。）始以西洋學術史之規則。整理吾國倫理學說。創通大義。甚裨學子。而其間頗有依據僞書之失。其批評亦間失之武斷。其後又有久保得二氏。述東洋倫理史要。則考證較詳。評斷較愼。而其間尙有蹈木村氏之覆轍者。木村氏之言曰。西洋倫理學史。西洋學者。名著甚多。因而爲之。其事不難。東洋倫理學史。則昔所未有。若博讀東洋學說而未諳西洋哲學科學之律貫。或僅治西洋倫理學而未通東方學派者。皆不足以勝

創始之任。諒哉言也。鄙人於東西倫理學。所涉均淺。而勉承茲乏。則以木村久保二氏之作爲本。而於所不安。則以記憶所及。參考所得。刪補而訂正之。正恐疏略謬誤。所在多有。幸讀者注意焉。

第一期　先秦創始時代

第一章　總論

倫理學說之起源　倫理界之通例。非先有學說以爲實行道德之標準。實倫理之現象。早流行於社會。而後有學者觀察之。研究之。組織之。以成爲學說也。在我國唐虞三代間。實踐之道德。漸歸納爲理想。雖未成學理之體制。而後世種種學說。濫觴於是矣。其時理想。吾人得於易書詩三經求之。書爲政事史。由意志方面。陳述道德之理想者也。易爲宇宙論。由知識方面。本天道以定人事之範圍。詩爲抒情體。由感情方面。揭教訓之趣旨者也。三者。皆考察倫理之資也。

我國古代文化。至周而極盛。往昔積漸萌生之理想。及是時則由渾而畫。由曖昧而辨晳。循此時代之趨勢。而集其理想之大成。以爲學說者。孔子也。是爲儒家言。足以代表吾民族之根本理想者也。

其他學者。各因其地理之影響。歷史之感化。而有得於古昔積漸萌生各理想之一方面。則亦發揮之而成種種之學說。

各家學說之消長　種種學說並興。皆以其有爲不可加。而思以易天下。相競相攻。而思想界遂演爲空前絕後之偉觀。蓋其時自儒家以外。成一家言者有八。而其中道墨名法。皆以倫理學說占其重要之部分者也。秦幷天下。尚法家。漢興。頗尚道家。及武帝從董仲舒之說。循民族固有之理想而尊儒術。而諸家之說熸矣。

第二章　唐虞三代倫理思想之萌芽

倫理思想之基本　我國人文之根據於心理者。爲祭天之故習。而倫理思想。則由家長制度而發展。一以貫之。而敬天畏命之觀念。由是立焉。

天之觀念　五千年前。吾族由西方來居黃河之濱。築室力田。與冷酷之氣候相競。日不暇給。沐雨露之恩。懍水旱之災。則求其源於蒼蒼之天。而以爲是卽至高無上之神靈。監吾民而賞罰之者也。

及演進而爲抽象之觀念。則不視爲具有人格之神靈。而覺認爲溥博自然之公理。於是揭其起伏有常之諸現象。以爲人類行爲之標準。以爲苟知天理。則一切人事。皆可由是而類推。此則由崇拜自然之宗教心。而推演爲宇宙論者也。

天之公理　古人之宇宙論有二。一以動力說明之。而爲陰陽二氣說。一以物質說明之。而爲五行說。二說以漸變遷。而皆以宇宙之進動爲對象。前者由兩儀而演爲四象。由四象而演爲八卦。假定八者爲原始之物象。以一切現象。皆爲彼等互動之結果。因以確立現象變化之大法。而應用於人事。後者以五行爲成立世界之原質。有相生相克之性質。而世界各種現象。即於其性質同異間。有因果相關之作用。故可以由此推彼。而未來之現象。亦得而豫察之。兩者立論之基本。雖有徑庭。而於天理人事同一法則之根本義。則若合符節。蓋於天之主體。初未嘗極深研究。而即以假定之觀念。推演之以應用於實際之事象。此吾國古人之言天。所以不同於西方宗教家。而特爲倫理學最高觀念之代表也。

天之信仰　天有顯道。故人類有法天之義務。是爲不容辨證之信仰。即所謂順帝之則者也。此等

信仰。經歷世遺傳。而浸浸成爲天性。如尚書中君臣交警之辭。動必及天。非徒辭令之習慣。實亦於無意識中表露其先天之觀念也。

天之權威　古人之觀天也。以爲有何等權威乎。易曰。剛柔相摩。鼓之以雷霆。潤之以風雨。日月運行。一寒一暑。乾道成男。坤道成女。乾知大始。坤作成物。謂天之於萬物。發之收之。整理之。調攝之。皆非無意識之動作。而密合於道德。觀其利益人類之厚而可知也。人類利用厚生之道。悉本於天。故不可不畏天命。而順天道。畏之順之。則天錫之福。如風雨以時。年穀順成。而餘慶且及於子孫。其有侮天而違天者。天則現種種災異。如日月告凶。陵谷變遷之類。以警戒之。猶不悔。則罰之。此皆天之性質之一斑。見於詩書者也。

天道之秩序　天之本質爲道德。而其見於事物也。爲秩序。故天神之下。有地祇。又有日月星辰山川林澤之神。降而至於貓虎之屬。皆統攝於上帝。是爲人間秩序之模範。易曰。天尊地卑。乾坤定矣。卑高以陳。貴賤位矣。此其義也。以天道之秩序。而應用於人類之社會。則凡不合秩序者。皆不得爲道德。易又曰。有天地然後有萬物。有萬物然後有男女。有男女然後有夫婦。有夫婦然後有父子。有

父子然後有君臣。有君臣然後有上下。有上下然後禮義有所錯。言循自然發展之迹而知秩序之當重也。重秩序。故道德界惟一之作用爲中。中者。隨時地之關係。而適處於無過不及之地者也。是爲道德之根本。而所以助成此主義者。家長制度也。

家長制度　吾族於建國以前。實先以家長制度組織社會。漸發展而爲三代之封建。而所謂宗法者。周之世猶盛行之。其後雖又變封建而爲郡縣。而家長制度之精神。則終古不變。家長制度者。實行尊重秩序之道。自家庭始而推暨之以及於一切社會也。一家之中。父爲家長。而兄弟姊妹又以長幼之序別之。以是而推之於宗族。若鄉黨。以及國家。君爲民之父。臣民爲君之子。諸臣之間。大小相維。猶兄弟也。名位不同。而各有適於其時地之道德。是謂中。

古先聖王之言動　三代以前。聖者輩出。爲後人模範。其時雖未諳科學規則。且亦鮮有抽象之思想。未足以成立學說。而要不能不視爲學說之萌芽。太古之事邈矣。伏羲作易。黃帝以道家之祖名。而考其事實。自發明利用厚生諸述外。可信據者蓋寡。後世言道德者多道堯舜。其次則禹湯文武周公。其言動頗著於尙書。可得而研討焉。

虞 書曰、堯克明峻德、以親九族、平章百姓、協和萬邦、黎民於變時雍、先修其身、而以漸推之於九族、而百姓、而萬邦、而黎民、其重秩位如此、而其修身之道、則爲中、其禪舜也、誡之曰、允執其中是也、是蓋由種種經驗而歸納以得之者、實爲當日道德界之一大發明、而其所取法者則在天、故孔子曰、巍巍乎惟天爲大、惟堯則之、蕩蕩乎民無能名也、

舜 至於舜、則又以中之抽象名稱、適用於心性之狀態、而更求其切實、其命夔教胄子曰、直而溫、寬而栗、剛而無虐、簡而無傲、言涵養心性之法不外乎中也、其於社會道德、則明著愛有差等之義、命契曰、百姓不親、五品不遜、汝爲司徒、敬敷五教在寬、五品五教、皆謂於社會間、因其倫理關係之類別、而有特別之道德也、是謂五倫之教、所謂父子有親、君臣有義、夫婦有別、長幼有序、朋友有信、是也、其實不外乎執中、惟各因其關係之不同、而別著其德之名耳、由是而知中之爲德、有內外兩方面之作用、內以修己、外以及人、爲社會道德至當之標準、蓋至舜而吾民族固有之倫理思想、已有基礎矣、

禹、禹治水有大功、克勤克儉、而又能敬天、孔子所謂禹吾無間然、非飲食而致孝乎鬼神、惡衣服

而致美乎黻冕。卑宮室而盡力乎溝洫。是也。其倫理觀念見於箕子所述之洪範。雖所言天錫疇範。迹近迂怪。然承堯舜之後。而發展倫理思想。如洪範所云。殆無可疑也。洪範所言九疇。論道德及政治之關係。進而及於天人之交涉。其有關於人類道德者。五事。三德。五福。六極諸疇也。分人類之普通行動爲貌言視聽思五事。以規則制限之。貌恭爲肅。言從爲乂。視明爲哲。聽聰爲謀。思睿爲聖。一本執中之義。而科別較詳。其言三德。曰正直。曰剛克。曰柔克。而五福。曰壽。曰富。曰康寧。曰攸好德。曰考終命。六極曰凶短折。曰疾。曰憂。曰貧。曰惡。曰弱。蓋謂神人有感應之理。則天之賞罰。所不得免。而因以確定人類未來之理想也。

皐陶　皐陶教禹以九德之目。曰。寬而栗。柔而立。愿而恭。亂而敬。擾而毅。直而溫。簡而廉。剛而塞。彊而義。與舜之所以命夔者相類。而條目較詳。其言天聰明自我民聰明。天明威自我民明威。則天人交感。民意所向。卽天理所在。亦足以證明洪範之說也。

商周之革命　夏殷周之間。倫理界之變象。莫大於湯武之革命。其事雖與尊崇秩序之習慣。若不甚合。然古人號君曰天子。本有以天統君之義。而天之聰明明威。皆託於民。卽武王所謂天視自我

民視天聽自我民聽者也．故獲罪於民者．即獲罪於天．湯武之革命．謂之順乎天而應乎民．與古昔倫理．君臣有義之教．不相背也．

三代之教育　商周二代．聖君賢相輩出．然其言論之有關於倫理學者．殊不概見．其間如伊尹者．孟子稱其非義非道一介不取與．且自任以天下之重．周公制禮作樂．為周代文化之元勳．然其言論之幾於學理者．亦未有聞焉．大抵商人之道德．可以墨家代表之．周人之道德．可以儒家代表之．而三代倫理之主義．於當時教育之制．有可推見．孟子稱夏有校．殷有序．周有庠．而學則三代共之．管子有弟子職篇．記洒掃應對進退之教．周官司徒稱以鄉三物教萬民．一曰六德．知．仁．聖．義．中．和．二曰六行．孝．友．睦．婣．任．恤．三曰六藝．禮．樂．射．御．書．數．是為普通教育．其高等教育之主義．則見於禮記之大學篇．其言曰．大學之道．在明明德．在親民．在止於至善．古之欲明明德於天下者．必先治其國．欲治其國者先齊其家．欲齊其家者先修其身．欲修其身者先正其心．欲正其心者先誠其意．欲誠其意者先致其知．致知在格物．自天子以至於庶人．壹是皆以修身為本．循天下國家疏近之序．而歸本於修身．又以正心誠意致知格物為修身之方法．固已見學理之端緒矣．蓋自唐虞以來．積

無量數之經驗。以至周代。而主義始以確立。儒家言由是啓焉。

第三章　孔子

(一)儒家

小傳　孔子名丘。字仲尼。以周靈王二十一年生於魯昌平鄉陬邑。孔氏系出於殷。而魯爲周公之後。禮文最富。故孔子具殷人質實豪健之性質。而又集歷代禮樂文章之大成。孔子嘗以其道遍干列國諸侯而不見用。晚年乃删詩書。定禮樂。贊易象。修春秋。以授弟子。弟子凡三千人。其中身通六藝者七十人。孔子年七十三而卒。爲儒家之祖。

孔子之道德　孔子稟上智之資。而又好學不厭。無常師。集唐虞三代積漸進化之思想。而陶鑄之。以爲新理想。堯舜者。孔子所假以代表其理想而爲模範之人物者也。其實行道德之勇。亦非常人所及。一言一動。無不準於禮法。樂天知命。雖屢際困厄。不怨天。不尤人。其教育弟子也。循循然善誘人。嘗點言志曰。與冠者童子。浴乎沂。風乎舞雩。詠而歸。則喟然與之。蓋標舉中庸之主義。約以身作

則者也．其學說雖未爲成立統系之組織．而散見於言論者．得尋繹而條舉之．

性　孔子勸學而不悖性．故曰．性相近也．習相遠也．惟上知與下愚不移．又曰．生而知之者．上也．學而知之者．次也．困而學之．又其次也．困而不學．民斯爲下．言普通之人．皆可以學而知之也．其於性之爲善爲惡．未及質言．而嘗曰．人之生也直．罔之生也幸而免．又讀詩至天生蒸民．有物有則．民之秉彝．好是懿德．則歎爲知道．是已有偏於性善說之傾向矣．

仁　孔子理想中之完人．謂之聖人．聖人之道德．自其德之方面言之曰仁．自其行之方面言之曰孝．自其方法之方面言之曰忠恕．孔子嘗曰．仁者愛人．知者知人．又曰．知者不惑．仁者不憂．勇者不懼．此分心意爲知識感情意志三方面．而以知仁勇名其德者．而平日所言之仁．則卽以爲統攝諸德完成人格之名．故其爲諸弟子言者．因人而異．又或對同一之人．而因時而異．或言修己．或言治人．或糾其所短．要不外乎引之於全德而已．孔子嘗曰．仁遠乎哉．我欲仁．斯仁至矣．又稱顏回三月不違仁．其餘日月至焉．則固以仁爲最高之人格．而又人人時時有可以到達之機緣矣．

孝　人之令德爲仁．仁之基本爲愛．愛之原泉．在親子之間．而尤以愛親之情之發於孩提者爲最

畢。故孔子以孝統攝諸行。言其常。曰養。曰敬。曰諭父母於道。於其沒也。曰善繼志述事。言其變。曰幾諫。於其沒也。曰幹蠱。夫至以繼志述事爲孝。則一切修身齊家治國平天下之事。皆得統攝於其中矣。故曰。孝者。始於事親。中於事君。終於立身。是亦由家長制度而演成倫理學說之一證也。

忠恕　孔子謂曾子曰。吾道一以貫之。曾子釋之曰。夫子之道。忠恕而已矣。此非曾子一人之私言也。子貢問。有一言而可以終身行之者乎。孔子曰。其恕乎。禮記中庸篇。引孔子之言曰。忠恕違道不遠。皆其證也。孔子之言忠恕。有消極積極兩方面。施諸己而不願。亦勿施於人。此消極之忠恕。揭以嚴格之命令者也。仁者。己欲立而立人。己欲達而達人。此積極之忠恕。行以自由之理想者也。

學問　忠恕者。以己之好惡律人者也。而人人好惡之節度。不必盡同。於是知識尚矣。孔子曰。學而不思。則罔。思而不學。則殆。又曰。好仁不好學。其蔽也愚。好知不好學。其蔽也蕩。好信不好學。其蔽也賊。好直不好學。其蔽也絞。好勇不好學。其蔽也亂。好剛不好學。其蔽也狂。言學問之亟也。

涵養　人常有知及之。而行之則或過或不及。不能適得其中者。其毗剛毗柔之氣質爲之也。孔子於是以詩與禮樂爲涵養心性之學。嘗曰。興於詩。立於禮。成於樂。曰。詩可以興。可以觀。可以羣。可以

怨。曰若臧武仲之知。公綽之不欲。卞莊子之勇。冉求之藝。文之以禮樂。可以爲成人矣。其於禮樂也。在領其精神。而非必拘其儀式。故曰禮云禮云。玉帛云乎哉。樂云樂云。鐘鼓云乎哉。

君子　孔子所舉以爲實行種種道德之模範者。恆謂之君子。或謂之士。曰君子有三畏。畏天命。畏大人。畏聖人之言。曰君子有三戒。少之時。血氣未定。戒之在色。及其壯也。血氣方剛。戒之在鬭。及其老也。血氣既衰。戒之在得。曰。君子有九思。視思明。聽思聰。色思溫。貌思恭。言思忠。事思敬。疑思問。忿思難。見得思義。曰文質彬彬然後君子。曰君子訥於言而敏於行。曰君子疾沒世而名不稱。曰。士。行己有恥。使於四方。不辱君命。其次。宗族稱孝。鄉黨稱弟。其次。言必信。行必果。曰。志士仁人。無求生以害仁。有殺身以成仁。其所言多與舜禹皐陶之言相出入。而條理較詳。要其標準。則不外古昔相傳執中之義焉。

政治與道德　孔子之言政治。亦以道德爲根本。曰。爲政以德。曰。道之以德。齊之以禮。民有恥而且格。季康子問政。孔子曰。政者。正也。子率以正。孰敢不正。亦唐虞以來相傳之古義也。

第四章　子思

小傳　自孔子沒後。儒分爲八。而其最大者。爲曾子子夏兩派。曾子尊德性。其後有子思及孟子。子夏治文學。其後有荀子。子思。名伋。孔子之孫也。學於曾子。嘗游歷諸國。困於宋。作中庸。晚年。爲魯繆公之師。

中庸　漢書稱子思二十三篇。而傳於世者惟中庸。中庸者。卽唐虞以來執中之主義。庸者。用也。蓋兼其作用而言之。其語亦本於孔子。所謂君子中庸小人反中庸者也。中庸一篇。大抵本孔子實行道德之訓。而以哲理疏解之。以求道德之起原。蓋儒家言。至是而漸趨於究研學理之傾向矣。

率性　子思以道德爲原於性。曰天命之爲性。率性之爲道。修道之爲教。言人類之性。本於天命。具有道德之法則。循性而行之。是爲道德。是已有性善說之傾向。爲孟子所自出也。率性之效。是謂中庸。而實行中庸之道。甚非易易。賢者過之。不肖者不及也。子思本孔子之訓。而以忠恕爲致力之法。曰。忠恕違道不遠。施諸己而不願。亦勿施於人。曰。所求乎子。以事父。所求乎臣。以事君。所求乎弟。以

事兄。所求乎朋友。先施之。此其以學理示中庸之範疇者也。

誠　子思以率性爲道。而以誠爲性之實體。曰。自誠明謂之性。自明誠謂之教。又以誠爲宇宙之主動力。故曰。誠者自成也。道者自道也。誠者物之終始。不誠無物。誠者非自成己而已也。所以成物也。成己。仁也。成物。智也。性之德也。合內外之道也。故時措之宜也。是子思之所謂誠。卽孔子之所謂仁。惟欲幷仁之作用而著之。故名之以誠。又擴充其義。以爲宇宙問題之解釋。至誠則能盡性。合內外之道。調和物我。而達於天人契合之聖境。歷劫不滅。而與天地參。雖渺然一人。而得有宇宙之價值也。於是宇宙間因果相循之迹。可以豫計。故曰。至誠之道。可以前知。國家將興。必有禎祥。國家將亡。必有妖孽。見乎蓍龜。動乎四體。禍福將至。善。必先知之。不善。必先知之。故至誠如神。言誠者。含有神祕之智力也。然此惟生知之聖人能之。而非人人所可及也。然則人之求達於至誠也。將奈何。子思勉之以學。曰誠者。天之道也。誠之者。人之道也。誠者。不勉而中。不思而得。從容中道。聖人也。誠之者。擇善而固執之者也。博學之。審問之。愼思之。明辨之。篤行之。弗能弗措。人一能之。己百之。人十能之。己千之。雖愚必明。雖柔必強。言以學問之力。認識何者爲誠。而又以確固之步趨幾及之。固非以無

意識之任性而行爲率性矣。

結論　子思以誠爲宇宙之本。而人性亦不外乎此。又極論由明而誠之道。蓋擴張往昔之思想。而爲宇宙論。且有秩然之統系矣。惟於善惡之何以差別。及惡之起原。未遑研究。斯則有待於後賢者也。

第五章　孟子

孔子沒百餘年。周室愈衰。諸侯互相幷呑。尙權謀。儒術浸失其傳。是時崛起鄒魯。排衆論而延周孔之緒者。爲孟子。

小傳　孟子名軻。幼受賢母之教。及長。受業於子思之門人。學成。欲以王道干諸侯。歷游齊梁宋滕諸國。晚年知道不行。乃與弟子樂正克公孫丑萬章等。記其游說諸侯及與諸弟子問答之語。爲孟子七篇。以周赧王三十三年卒。

創見　孟子者。承孔子之後。而能爲北方思想之繼承者也。其於先聖學說。益推闡之。以應世用。而

亦有幾許創見。(一)承子思性說而確言性善。(二)衍仁之本義而配之以義。以爲實行道德之作用。(三)以養氣之說論究仁義之極致及効力。發前人所未發。(四)本仁義而言王道。以明經國之大法。

性善說　性善之說。爲孟子倫理思想之精髓。蓋子思既以誠爲性之本體。而孟子更進而確定之。謂之善。以爲誠則未有不善也。其辨證有消極積極二種。消極之辨證。多對告子而發。告子之意。性惟有可善之能力。而本體無所謂善不善。故曰。生之爲性。曰。以人性爲仁義。猶以杞柳爲桮棬。曰。人性之無分於善不善也。猶水之無分於東西也。孟子對於其第一說。則詰之曰。然則犬之性猶牛之性。牛之性猶人之性歟。蓋謂犬牛之性不必善。而人性獨善也。對於其第二說。則曰。戕賊杞柳而後可以爲桮棬。然則亦將戕賊人以爲仁義歟。言人性不待矯揉而爲仁義也。對於第三說。則曰。水信無分於東西。無分於上下乎。今夫水。搏而躍之。可使過顙。激而行之。可使在山。是豈水之性也哉。人之爲不善。亦猶是也。水無有不下。人無有不善。則兼明人性雖善而可以使爲不善之義。較前二說爲備。雖然。是皆對於告子之說。而以論理之形式。強攻其設喻之不當。於性善之證據。未之及也。孟

子則別有積以經驗之心理歸納而得之。曰。人皆有不忍人之心。今人乍見孺子。將入於井。皆有怵惕惻隱之心。非所以內交於孺子之父母也。非所以要譽於鄉黨朋友也。非惡其聲而然也。惻隱之心。人皆有之。仁之端也。羞惡之心。人皆有之。義之端也。辭讓之心。人皆有之。禮之端也。是非之心。人皆有之。智之端也。言仁義禮智之端。皆具於性。故性無不善也。雖然。孟子之所謂經驗者如此而已。然則循其例而求之。卽諸惡之端。亦未必無起原於性之證據也。

欲　孟子既立性善說。則於人類所以有惡之故。不可不有以解之。孟子則謂惡者非人性自然之作用。而實不盡其性之結果。山徑不用。則茅塞之。山木常伐。則濯濯然。人性之障蔽而梏亡也。亦若是。是皆欲之咎也。故曰。養心莫善於寡欲。其爲人也寡欲。雖有不存焉者寡矣。其爲人也多欲。雖有存焉者寡矣。孟子之意。殆以欲爲善之消極。而初非有獨立之價值。然於其起原。一無所論究。亦其學說之缺點也。

義　性善。故以仁爲本質。而道德之法則。卽具於其中。所以知其法則而使人行之各得其宜者。是爲義。無義則不能行仁。卽偶行之。而亦爲意識之動作。故曰。仁。人心也。義。人路也。於是吾人之修身。

亦有積極消極兩作用。積極者。發揮其性所固有之善也。消極者。求其放心也。

浩然之氣　發揮其性所固有之善將奈何。孟子曰。在養浩然之氣。浩然之氣者。形容其意志中篤信健行之狀態也。其潛而爲勢力也甚靜穩。其動而爲作用也又甚活潑。蓋卽中庸之所謂誠。而自其動作之方面形容之。一言以蔽之。則仁義之功用而已。

求放心　人性既善。則常有動而之善之機。惟爲欲所引。則往往放其良心而不顧。故曰。人豈無仁義之心哉。其所以放其良心者。亦猶斧斤之於木也。旦旦而伐之。雖然。已放之良心。非不可以復得也。人自不求之耳。故又曰。學問之道無他。求其放心而已矣。

孝弟　孟子之倫理說。注重於普遍之觀念。而略於實行之方法。其言德行。以孝弟爲本。曰。孩提之童。無不知愛其親也。及其長也。無不知敬其兄也。親親。仁也。敬長。義也。無他。達之天下也。又曰。堯舜之道。孝弟而已矣。

大丈夫　孔子以君子代表實行道德之人格。孟子則又別以大丈夫代表之。其所謂大丈夫者。以浩然之氣爲本。嚴取與出處之界。仰不愧於天。俯不怍於人。不爲外界非道非義之勢力所左右。卽

遇困厄．亦且引以爲磨鍊身心之藥石．而不以挫其志．蓋應時勢之需要．而論及義勇之價値及效用者也．其言曰．說大人．則藐之．勿視其巍巍然．在彼者．皆我所不爲也．在我者皆古之制也．吾何畏彼哉．又曰．居天下之廣居．立天下之正位．行天下之大道．得志與民由之．不得志．獨行其道．富貴不能淫．貧賤不能移．威武不能屈．此之謂大丈夫．又曰．天之將降大任於是人也．必先苦其心志．勞其筋骨．餓其體膚．空乏其身．行拂亂其所爲．然後動心忍性．增益其所不能．此足以觀孟子之胸襟矣．

自暴自棄　人之性善．故能學．則皆可以爲堯舜．其或爲惡不已．而其究且如桀紂者．非其性之不善．而自放其良心之咎也．是爲自暴自棄．故曰．自暴者不可與有言也．自棄者．不可與有爲也．言非禮義．謂之自暴．吾身不能居仁由義．謂之自棄也．

政治論　孟子之倫理說．亦推擴而爲政治論．所謂有不忍人之心．斯有不忍人之政者也．其理想之政治．以堯舜代表之．嘗極論道德與生計之關係．勸農桑．重教育．其因齊宣王好貨好色好樂之語．而勸以與百姓同之．又嘗言國君進賢退不肖．殺有罪．皆託始於國民之同意．以舜禹之受禪．實迫於民視民聽．桀紂殘賊．謂之一夫．而不可謂之君．提倡民權．爲孔子所未及焉．

結論　孟子承孔子子思之學說而推闡之．其精深雖不及子思．而博大翔實則過之．其品格又足以相副．信不愧為儒家鉅子．惟既立性善說．而又立欲以對待之．於無意識之間．由一元論而嬗為二元論．致無以確立其論旨之基礎．蓋孟子為雄偉之辨論家．而非沈靜之研究家．故其立說．不能無遺憾焉．

第六章　荀子

小傳　荀子名況．趙人．後孟子五十餘年生．嘗游齊楚．疾舉世溷濁．國亂相繼．大道蔽壅．禮義不起．營巫祝．信禨祥．邪說盛行．紊俗壞風．爰述仲尼之論．禮樂之治．著書數萬言．即今所傳之荀子是也．

學說　漢儒述毛詩傳授系統．自子夏至荀子．而荀子書中嘗並稱仲尼子弓．子弓者．馯臂子弓也．嘗受易於商瞿．而嘗為子夏之門人．荀子為子夏學派．殆無疑義．子夏治文學．發明章句．故荀子著書．多根據經訓．粹然存學者之態度焉．

人道之原　荀子以前言倫理者．以宇宙論為基本．故信仰天人感應之理．而立性善說．至荀子．則

割絕天人之關係。以人事爲無與於天道。而特爲各人之關係。於是有性惡說。

性惡說　荀子祖述儒家。欲行其道於天下。重利用厚生。重實踐倫理。以研究宇宙爲不急之務。自昔相承理想。皆以禎祥災孽。彰天人交感之故。及荀子。則雖亦承認自然界之確有理法。而特謂其無關於道德。無關於人類之行爲。凡治亂禍福。一切社會現象。悉起伏於人類之勢力。而於天無與也。惟荀子既以人類勢力爲社會成立之原因。而見其間有自然衝突之勢力存焉。是謂欲。遂進而以欲爲天性之實體。而謂人性皆惡。是亦猶孟子以人皆有不忍人之心而因謂人性皆善也。

荀子以人類爲同性。與孟子同也。故既持性惡之說。則謂人人具有惡性。桀紂爲率性之極。而堯舜則怫性之功。故曰。人之性惡。其善者僞也。（僞與爲同）於是孟荀二子之言。相背而馳。孟子持性善說。而於惡之所由起。不能自圓其說。荀子持性惡說。則於善之所由起。亦不免爲困難之點。荀子乃以心理之狀態解釋之。曰。夫薄則願厚。惡則願善。狹則願廣。貧則願富。賤則願貴。無於中則求於外。然則善也者。不過惡之反射作用。而人之欲善。則猶是慾之動作而已。然其所謂善。要與意識之善有別。故其說尚不足以自立。而其依據學理之傾向。則已勝於孟子矣。

性論之矛盾　荀子雖持性惡說。而間有矛盾之說。彼既以人皆有欲爲性惡之由。然又以欲爲一種勢力。欲之多寡。初與善惡無關。善惡之標準爲理。視其欲之合理與否。而善惡由是判焉。曰。天下之所謂善者。正理平治也。所謂惡者。偏險悖亂也。是善惡之分也。又曰。心之所可。中理。欲雖多。奚傷治。心之所可。苟失理。欲雖寡。奚止亂。是其欲與善惡無關之說也。又曰。心虛一而靜。心未嘗不臧。然而謂之虛。心未嘗不滿。然而謂之靜。人生而有知。有知而後有志。有志者謂之臧。又曰。聖人知心術之患。蔽塞之禍。故無欲無惡。無始無終。無近無遠。無博無淺。無古無今。兼陳萬物而懸衡於中。是說也。與後世淮南子之說相似。均與其性惡說自相矛盾者也。

修爲之方法　持性善說者。謂人性之善。如水之就下。循其性而存之養之擴充之。則自達於聖人之域。荀子既持性惡之說。則謂人之爲善。如木之必待隱括矯揉而後直。苟非以人爲矯其天性。則無以達於聖域。是其修爲之方法。爲消極主義。與性善論者之積極主義相反者也。

禮　何以矯性。曰禮。禮者不出於天性而全出於人爲。故曰。積僞而化謂之聖。聖人者。僞之極也。又曰。性僞合。然後有聖人之名。蓋天性雖復常存。而積僞之極。則性與僞化。故聖凡之別。即視其性僞

化合之程度如何耳。積僞在於知禮。而知禮必由於學。故曰。學不可以已。其數始於誦經。終於讀禮。其義。始於士。終於聖人。學數有終。若其義則須臾不可舍。爲之人也。舍之禽獸也。書者。政治之紀也。詩者。中聲之止也。禮者。法之大分。羣類之綱紀也。故學至禮而止。

禮之本始　禮者。聖人所制。然聖人亦人耳。其性亦惡耳。何以能萌蘖至善之意識。而據之以爲禮。荀子嘗推本自然以解釋之。曰。天地者。生之始也。禮義者。治之始也。君子者。禮義之始也。故天地生君子。君子理天地。君子者。天地之參也。萬物之總也。民之父母也。無君子則天地不理。禮義無統。上無君師。下無父子。然則君子者。天地所特畀以創造禮義之人格。寧非與其天人無關之說相違與。荀子又嘗推本人情以解說之。曰。三年之喪。稱情而立文。所以爲至痛之極也。如其旨。則不能不豫想人類之本有善性。是又不合於人性皆惡之說矣。

禮之用　荀子之所謂禮。包法家之所謂法而言之。故由一身而推之於政治。故曰。隆禮貴義者。其國治。簡禮賤義者。其國亂。又曰。禮者。治辨之極也。彊國之本也。威行之道也。功名之總也。王公由之。所以得天下。不由之。所以隕社稷。故堅甲利兵。不足以爲勝。高城深池。不足以爲固。嚴令繁刑。不足

以爲威．由其道則行．不由其道則廢．禮之用可謂大矣．

禮樂相濟　有禮則不可無樂．禮者．以人定之法．節制其身心．消極者也．樂者．以自然之美．化感其性靈．積極者也．禮之德方而智．樂之德圓而神．無禮之樂．或流於縱恣而無紀．無樂之禮．又涉於枯寂而無趣．是以荀子曰．夫音樂入人也深．而化人也速．故先王謹爲之文．樂中平則民和而不流．樂肅莊則民齊而不亂．民和齊則兵勁而城固．

刑罰　禮以齊之．樂以化之．而尙有頑冥不靈之民．不帥教化．則不得不繼之以刑罰．刑罰者．非徒懲已著之惡．亦所以懾僉人之膽而遏惡於未然者也．故不可不強其力而輕刑不如重刑．故曰．凡刑人者．所以禁暴惡惡．且懲其末也．故刑重則世治．而刑輕則世亂．

理想之君道　荀子知世界之進化．後勝於前．故其理想之太平世．不在太古而在後世．曰．天地之始．今日是也．百王之道．後王是也．故禮樂刑政．不可不與時變革．而爲社會立法之聖人．不可不先後王出．聖人者．知君人之大道者也．故曰．道者何耶．曰君道．君道者何耶．曰能羣．能羣者何耶．曰善生養人者也．善斑治人者也．善顯役人者也．善藩飾人者也．

結論　荀子學說。雖不免有矛盾之跡。然其思想多得之於經驗。故其說較爲切實。重形式之教育。揭法律之效力。超越三代以來之德政主義。而近接於法治主義之範圍。故荀子之門。有韓非李斯諸人。持激烈之法治論。此正其學說之傾向。而非如蘇軾所謂由於人格之感化者也。荀子之性惡論。雖爲常識所震駭。然其思想之自由。論斷之勇敢。不愧爲學者云。

(二)道家

第七章　老子

小傳　老子姓李氏。名耳。字曰聃。苦縣人也。不詳其生年。蓋長於孔子。苦縣本陳地。及春秋時而爲楚領。老子蓋亡國之遺民也。故不仕於楚。而爲周柱下史。晚年。厭世。將隱遁。西行。至函關。關令尹喜要之。老子遂著書五千餘言。論道德之要。後人稱爲道德經云。

學說之淵源　老子二卷。上卷多說道。下卷多說德。前者爲世界觀。後者爲人生觀。其學說所自出。或曰本於黃帝。或曰本於史官。綜觀老子學說。誠深有鑒於歷史成敗之因果。而紬繹以得之者。而

其間又有人種地理之影響。蓋我國南北二方風氣迥異。當春秋時。楚尙爲齊晉諸國之公敵。而被擯於蠻夷之列。其衝突之跡。不惟在政治家。卽學者維持社會之觀念。亦復相背而馳。老子之思想。足以代表北方文化之反動力矣。

學說之趨向　老子以降。南方之思想。多好爲形而上學之探究。蓋其時北方儒者。以經驗世界爲其世界觀之基礎。繁其禮法。縟其儀文。而忽於養心之本旨。故南方學者反對之。北方學者之於宇宙。僅究現象變化之規則。而南方學者。則進而闡明宇宙之實在。故如倫理學者。幾非南方學者所注意。而且以道德爲消極者也。

道　北方學者之所謂道。宇宙之法則也。老子則以宇宙之本體爲道。卽宇宙全體抽象之記號也。故曰。致虛則極。守靜則篤。萬物並作。吾以觀其復。夫物芸芸。各歸其根。曰靜。靜曰復命。復命曰常。知常曰明。言道本靜虛。故萬物之本體亦靜虛。要當純任自然。而復歸於靜虛之境。此則老子厭世主義之根本也。

德　老子所謂道。既非儒者之所道。因而其所謂德。亦非儒者之所德。彼以爲太古之人。不識不知。

無爲無欲．如嬰兒然．是爲能體道者．其後知慧漸長．惑於物欲．而大道漸以澌滅．其時聖人又不揣其本而齊其末．說仁義．作禮樂．欲恃繁文縟節以拘梏之．於是人人益趨於私利．而社會之秩序．益以紊亂．及今而救正之．惟循自然之勢．復歸於虛靜．復歸於嬰兒而已．故曰．小國寡民．有什伯之器而不用．使民重死而不遠徙．雖有舟輿．無所乘之．雖有甲兵．無所陳之．使人復結繩而用之．甘其食．美其服．安其居．樂其俗．鄰國相望．雞犬之聲相聞．民至老死不相往來．老子所理想之社會如此．其後莊子之胠篋．又述之．至陶淵明．又益以具體之觀念．而爲桃花源記．足以見南方思想家之理想．常爲遁世者所服膺焉．

老子所見．道德本不足貴．且正因道德之崇尚．而足徵世界之澆漓．苟循其本．未有不爽然自失者．何則．道德者．由相對之不道德而發生．仁義忠孝．發生於不仁不義不忠不孝．如人有疾病．始需醫藥焉．故曰．大道廢有仁義．智慧出有大僞．六親不和．有孝慈．國家昏亂．有忠臣．又曰．上德不德．是以有德．下德不失德．是以無德．上德無爲而無以爲．下德爲之而有以爲．上仁爲之而無以爲．上義爲之而有以爲．上禮爲之而無應之．則攘臂而爭之．故失道而後德．失德而後仁．失仁而後義．失義而

後禮。夫禮者。忠信之薄。亂之首也。前識者。道之華。愚之始也。是以大丈夫處厚而不居薄。處實而不居華。故去彼取此。

道德論之缺點　老子以消極之價值論道德。其說誠然。蓋世界進化。人事日益複雜。而害惡之條目日益繁殖。於是禁止之豫備之作用。亦隨之而繁殖。此卽道德界特別名義發生之所由。徵之歷史而無惑者也。然大道何由而廢。六親何由而不和。國家何由而昏亂。老子未嘗言之。則其說猶未備焉。

因果之倒置　世有不道德而後以道德救之。猶人有疾病而以醫藥療之。其理誠然。然因是而遂謂道德爲不道德之原因。則猶以醫藥爲疾病之原因。倒因而爲果矣。老子之論道德也。蓋如此。曰。古之善爲道者。非以明民。將以愚之。民之難治。以其智多。以智治國。國之賊。不以智治國。國之福。又曰。絕聖棄智。民利百倍。絕仁棄義。民復孝慈。絕巧棄利。盜賊無有。天下多忌諱。而民彌貧。民利益多。國家滋昏。人多伎巧。奇物滋起。法令滋彰。盜賊多有。蓋世之所謂道德法令。誠有糾擾苛苦。轉足爲不道德之媒介者。如庸醫之不能療病而轉以益之。老子有激於此。遂謂廢棄道德。卽可臻於至治。

則不得不謂之謬誤矣.

齊善惡　老子又進而以無差別界之見.應用於差別界.則爲善惡無別之說.曰.道者.萬物之奧.善人之寶.不善人之保.是合善惡而悉謂之道也.又曰.天下皆知美之爲美.斯惡矣.皆知善之爲善.斯不善矣.言醜惡之名.緣美善而出.苟無美善.則亦無所謂醜惡也.是皆絕對界之見.以形而上學之理繩之.固不能謂之謬誤.然使應用其說於倫理界.則直無倫理之可言.蓋人類既處於相對之世界.固不能以絕對界之理相繩也.老子又爲辜較之言曰.唯之與阿.相去幾何.善之與惡.相去奚若.則言善惡雖有差別.而其別甚微.無足措意.然既有差別.則雖至極微之界.豈得比而同之乎.

無爲之政治　老子既以道德爲長物.則其視政治也亦然.其視政治爲統治者之責任.與儒家同.惟儒家之所謂政治家.在道民齊民.使之進步.而老子之說.則反之.惟循民心之所向而無忤之而已.故曰.聖人無常心.以百姓之心爲心.善者吾善之.不善者吾亦善之.德善也.信者吾信之.不信者吾亦信之.德信也.聖人之在天下.歙歙然不爲天下渾其心.百姓皆注耳目.聖人皆孩之.

法術之起原　老子既主無爲之治.是以斥禮樂.排刑政.惡甲兵.甚且絕學而棄智.雖然.彼亦應時

勢而立政策。雖於其所說之眞理。稍若矛盾。而要仍本於其齊同善惡之概念。故曰。將欲噏之。必固張之。將欲弱之。必固強之。將欲廢之。必固興之。將欲奪之。必固與之。又曰。以正治國。以奇用兵。又曰。用兵有言。吾不爲主而爲客。又曰。天之道。其猶張弓乎。高者抑之。下者舉之。有餘者損之。不足者補之。天道損有餘而補不足。人之道不然。損不足以奉有餘。孰能以有餘奉天下。惟有道者而已。是以聖人爲而不恃。功成而不處。不欲見其賢。由是觀之。老子固精於處世之法者。彼自立於齊同美惡之地位。而以至巧之策處理世界。彼雖斥智慧爲廢物。而於相對界。不得不巧施其智慧。此其所以爲權謀術數所自出。而後世法術家皆奉爲先河也。

結論　老子之學說。多偏激。故能刺衝思想界。而開後世思想家之先導。然其說與進化之理相背馳。故不能久行於普通健全之社會。其盛行之者。惟在不健全之時代。如魏晉以降六朝之間是已。

第八章　莊子

老子之徒。自昔莊列並稱。然今所傳列子之書。爲魏晉間人所僞作。先賢已有定論。僅足藉以見魏

皆人之思潮而已。故不序於此。而專論莊子。

小傳　莊子。名周。宋蒙縣人也。嘗爲漆園吏。楚威王聘之。卻而不往。蓋憤世而隱者也。（案莊子蓋稍先於孟子。故書中雖詆儒家而不及孟。而孟子之所謂楊朱。實卽莊周。古音莊與楊周與朱俱相近。如荀卿之亦作孫卿也。孟子曰。楊氏爲我。拔一毫而利天下不爲也。又曰。楊朱墨翟之言盈天下。楊氏爲我。是無君也。呂氏春秋曰。陽子貴己。淮南子氾論訓曰。全性保眞。不以物累形。楊子之所立也。而孟子非之。貴己保眞。卽爲我之正旨。莊周書中。隨在可指。如許由曰。予無所用天下爲。連叔曰。之人也。之德也。將旁礴萬物以爲一世。世蘄乎亂。孰弊弊焉以天下爲事。是其塵垢粃糠。猶將陶鑄堯舜者也。孰肯以物爲事。其他類是者。不可以更僕數。正孟子所謂拔一毛而利天下不爲者也。子路之詆長沮桀溺也。曰。廢君臣之義。曰。欲潔其身而亂大倫。正與孟子所謂楊氏無君相同。至列子楊朱篇。則因誤會孟子之言而附會之者。如其所言。則純然下等之自利主義。不特無以風動天下。而且與儒家言之道德。截然相反。孟子所以斥之者。豈僅曰無君而已。余別有詳考。附著其略於此云。）

學派　韓愈曰．子夏之學．其後有田子方．子方之後．流而爲莊子．其說不知所本．要之老子既出．其說盛行於南方．莊子生楚魏之間．受其影．而以其閎眇之思想廓大之．不特於老子權謀術數之見．一無所染．而其形而上界之見地．亦大有進步．已浸浸接近於佛說．莊子者．超絕政治界而純然研求哲理之大思想家也．漢初盛言黃老．魏晉以降．盛言老莊．此亦可以觀莊子與老佛異同之朕兆矣．

莊子之書．存者凡三十三篇．內篇七．外篇十五．雜篇十一．內篇義旨閎深．先後互相貫注．爲其學說之中堅．外篇．雜篇．則所以反覆推明之者也．雜篇之天下篇．歷敍各家道術而批判之．且自陳其宗旨之所在．與老子有同異焉．是卽莊子之自敍也．

世界觀及人生觀　莊子以世界爲由相對之現象而成立．其本體則未始有對也．無爲也．無始無終而永存者也．是爲道．故曰．彼是無得其偶謂之道．曰．道未始有對．由是而其人生觀．亦以反本復始爲主義．蓋超越相對界而認識絕對無終之本體．以宅其心意之謂也．而所以達此主義者．則在虛靜恬淡．屏絕一切矯揉造作之爲．而悉委之於自然．忘善惡．脫苦厄．而以無爲處世．故曰．大塊載

我以形。勞我以生。佚我以老。息我以死。故善吾生者。乃所以善吾死者也。夫生死且不以嬰心。更何有於善惡耶。

理想之人格　能達此反本復始之主義者。莊子謂之眞人。亦曰神人。聖人。而稱其才爲全才。嘗於其大宗師篇詳說之。曰。古之眞人。不逆寡。不雄成。不謩士。若然者。過而弗悔。當而不自得也。登高不慄。入水不濡。入火不熱。其覺無憂。其息深深。又曰。不知說生。不知惡死。其出不訢。其入不距。翛然往來。不忘其所始。不求其所終。受而喜之。忘而復之。是之謂不以心捐道。不以人助天。是之謂眞人。其他散見各篇者多類此。

修爲之法　凡人欲超越相對界而達於極對界。不可不有修爲之法。莊子言其卑近者。則曰。徹志之勃。解心之謬。去德之累。進道之塞。貴富顯嚴名利。六者勃志也。容動色理氣意。六者謬心也。惡欲。喜怒哀樂。六者累德也。去就取與知能。六者塞道也。此四六者不盪胸中。則正。正則靜。靜則明。明則虛。虛則無爲而無不爲也。是其消極之修爲法也。又曰。夫道。覆載萬物者也。洋洋乎大哉。君子不可以不刳心焉。無爲爲之之謂天。無爲言之之謂德。愛人利物之謂仁。不同同之之謂大。行不崖異之

謂寬。有萬不同之謂富。故執德之紀。德成之謂立。循於道之謂備。不以物挫志之謂完。君子明於此十者。則韜乎其事心之大也。沛乎其爲萬物逝也。是其積極之修爲法也。合而言之。則先去物慾。進而任自然之謂也。

內省　去四六害。明十事。皆對於外界之修爲也。莊子更進而揭其內省之極工。是謂心齋。於人間世篇言之曰。顏回問心齋。仲尼曰。一若志。無聽之以耳。而聽之以心。無聽之以心。而聽之以氣。聽止於耳。心止於符。氣也者。虛而待物者也。惟道集虛。虛者。心齋也。心齋者。絕妄想而見性眞也。彼嘗形容其狀態曰。南郭子綦隱几而坐。仰天而噓。嗒然似喪其耦。顏成子游曰。何居乎。形固可使如槁木。而心固可使如死灰乎。孔子見老子。老子新沐。方被髮而乾之。慹然似非人者。孔子進見曰。向者。先生之形體。掘若槁木。似遺世離人而立於獨。老子曰。吾方游於物之始。游於物之始。卽心齋之作用也。其言修爲之方。則曰。吾守之三日。而後能外天下。又守之七日。而後能外物。又守之九日。而後能外生。外生而後能朝徹。朝徹而後能見獨。見獨而後能無古今。無古今而後入不死不生。又曰。一年而野。二年而從。三年而通。四年而物。五年而來。六年而鬼入。七年而天成。八年而不知生不知死。九

年而大妙。蓋相對世界。自物質及空間時間兩形式以外。本無所有。莊子所謂外物及無古今。卽超絕物質及時間空間。純然絕對世界之觀念。或言自三日以至九日。或言自一年以至九年。皆不過假設漸進之程度。惟前者述其工夫。後者述其效驗而已。莊子所謂心齋。與佛家之禪相似。蓋至是而南方思想。已與印度思想契合矣。

北方思想之駁論　莊子之思想如此。則其與北方思想。專以人爲之禮教爲調攝心性之作用者。固如冰炭之不相入矣。故於儒家所崇拜之帝王。多非難之。曰。三皇五帝之治天下也。名曰治之亂莫甚焉。使人不得安其性命之情。而猶謂之聖人。不可恥乎。又曰。昔者皇帝始以仁義攖人之心。堯舜於是乎股無胈。脛無毛。以養天下之形。愁其五藏。以爲仁義。矜其血氣。以規法度。然猶有不勝也。堯於是放讙兜。投三苗。流共工。此不勝天下也。夫施及三王而天下大駭矣。下有桀跖。上有曾史。而儒墨畢起。於是乎喜怒相疑。愚知相欺。善否相非。誕信相譏。而天下衰矣。大德不同而性命爛漫矣。天下好知而百姓求竭矣。於是乎釿鋸制焉。繩墨殺焉。椎鑿決焉。天下脊脊大亂。罪在攖人心。其他全書中類此者至多。其意不外乎聖人尙智慧。設差別。以爲爭亂之媒而已。

排仁義　儒家所揭以爲道德之標幟者。曰仁義。故莊子排之最力。曰。駢拇枝指。出乎性哉。而侈於德。附贅縣疣。出乎形哉。而侈於性。多方乎仁義而用之者。列乎五藏哉。而非道德之正也。性長非所斷。性短非所續。無所去憂也。意仁義其非人情乎。彼仁人何其多憂也。且夫待鉤墨規矩而正者。是削其性也。待繩約膠漆而固者。是侵其德也。屈折禮樂。呴俞仁義。以慰天下之心者。此失其常然也。常然者。天下誘然皆生而不知其所以生。同焉皆得而不知其所以得。故古今不二。不可虧也。則仁義又奚連連如膠漆纆索而游乎道德之間爲哉。蓋儒家之仁義。本所以止亂。而自莊子觀之。則因仁義而更以致亂。以其不順乎人性也。

道德之推移　莊子之意。世所謂道德者。非有定實。常因時地而遷移。故曰。水行無若用舟。陸行無若用車。以舟之可行於水也。而推之於陸。則沒世而不行尋常。古今非水陸耶。周魯非舟車耶。今蘄行周於魯。猶推舟於陸。勞而無功。必及於殃。夫禮義法度。應時而變者也。今取猨狙而衣以周公之服。彼必齕齧挽裂。盡去之而後慊。古今之異。猶猨狙之於周公也。莊子此論。雖若失之過激。然儒家末流。以道德爲一定不易。不研求時地之異同。而強欲納人性於一治之中者。不可不以莊子此言

爲藥石也。

道德之價值　莊子見道德之隨時地而遷移者。則以爲其事本無一定之標準。徒由社會先覺者。藉其臨民之勢力。而以意創定。凡民率而行之。沿襲既久。乃成習慣。苟循其本。則足知道德之本無價值。而率循之者。皆媚世之流也。故曰。孝子不諛其親。忠臣不諂其君。君親之所言而然。所行而善。世俗所謂不肖之臣子也。世俗之所謂然而然之。世俗之所謂善而善之。不謂之道諛之人耶。

道德之利害　道德既爲凡民之事。則於凡民以上。必不能保其同一之威嚴。故不惟大聖。卽大盜亦得而利用之。故曰。將爲胠篋探囊發匱之盜而爲守備。則必攝緘縢。固扃鐍。此世俗之所謂知也。然而大盜至。則負匱揭篋探囊而趨。惟恐緘縢扃鐍之不固也。然則鄉之所謂知者。不乃爲大盜積者也。故嘗試論之。世俗所謂知者。有不爲大盜積者乎。所謂聖者。有不爲大盜守者乎。何以知其然耶。昔者齊國所以立宗廟社稷。治邑屋州閭鄉曲者。曷嘗不法聖人哉。然而田成子一旦殺齊君而盜其國。所盜者豈獨其國邪。幷與其聖知之法而盜之。小國不敢非。大國不敢誅。十二世有齊國。則是不乃竊齊國。幷與其聖知之法。以守其盜賊之身乎。跖之徒問於跖曰。盜亦有道乎。跖曰。何適而

無有道耶．夫妄意室中之藏．聖也．入先勇也．出後義也．知可否．知也．分均仁也．五者不備而能成大盜者．未之有也．由是觀之．善人不得聖人之道不立．跖不得聖人之道不行．天下之善人少而不善人多．則聖人之利天下也少．而害天下也多．聖人已死．則大盜不起．莊子此論．蓋鑒於周季拘牽名義之弊．所謂道德仁義者．徒爲大盜之所利用．故欲去大盜．則必幷其所利用者而去之．始爲正本清源之道也．

結論　自堯舜時．始言禮教．歷夏及商．至周而大備．其要旨在辨上下．自家庭以至朝廟．皆能少不凌長．賤不凌貴．則相安而無事矣．及其弊也．形式雖存．精神漸滅．強有力者．如田常盜跖之屬．決非禮教所能制．而彼乃轉恃禮教以爲鉗制弱小之具．儒家欲救其弊．務修明禮教．使貴賤同納於軌範．而道家反對之．以爲當時禮法．自束縛人民自由以外．無他効力．不可不決而去之．在老子已有聖人不仁芻狗萬物之說．莊子更大廓其義．舉唐虞以來之政治．詆斥備至．津津於許由北人無擇薄天下而不爲之流．蓋其消極之觀察．在悉去政治風俗間種種賞罰毀譽之屬．使人人不失其自由．則人各事其所事．各得其所得．而無事乎損人以利己．抑亦無事乎損己以利人．而相忘於善惡

之差別矣．其積極之觀察．則在世界之無常．人生之如夢．人能向實體世界之觀念而進行．則不爲此世界生死禍福之所動．而一切忮求恐怖之念皆去．更無所恃於禮教矣．其說在社會方面．近於今日最新之社會主義．在學理方面．近於最新之神道學．其理論多軼出倫理學界．而屬於純粹哲學．茲剌取其有關倫理者．而撮記其概略如右云．

(三)農家

第九章　許行

周季農家之言．傳者甚鮮．其有關於倫理學說者．惟許行之道．惟既爲新進之徒陳相所傳述．而又見於反對派孟子之書．其不盡眞相．所不待言．然卽此見於孟子之數語而尋繹之．亦有可以窺其學說之梗略者．故推論焉．

小傳　許行蓋楚人．當滕文公時．率其徒數十人至焉．皆衣褐綑屨織蓆以爲食．

義務權利之平等　商鞅稱神農之世．公耕而食．婦織而衣．刑政不用而治．呂氏春秋稱神農之教

曰．士有當年而不耕者．天下或受其飢．女有當年而不織者．天下或受其寒．蓋當農業初興之時．其事實如此．許行本其事實而演繹以爲學說．則爲人人各盡其所能．毋或過儉．各取其所需．毋或過豐．故曰．賢者與民並耕而食．饔飧而治．今也滕有倉廩府庫．則是厲民而以自養也．彼與其徒以綑屨織席爲業．未嘗不明於通功易事之義．至孟子所謂勞心．所謂憂天下．則自許行觀之．寧不如無爲而治之爲愈也．

齊物價　陳相曰．從許子之道．則市價不二．布帛長短同．麻縷絲絮輕重同．五穀多寡同．屨大小同．則賈皆相若．蓋其意以勞力爲物價之根本．而資料則爲公有．又專求實用而無取乎紛華靡麗之觀．以辨上下而別等夷．故物價以數量相準．而不必問其精粗也．近世社會主義家．慨於工商業之盛興．野人之麕集城市．爲貧富懸絕之原因．則有反對物質文明．而持倘農返樸之說者．亦許行之流也．

結論　許行對於政治界之觀念．與莊子同．其稱神農．則亦猶道家之稱黃帝．不屑齒及於堯舜以後之名教也．其爲南方思想之一支甚明．孟子之攻陳相也．曰．陳良楚產也．悅周公仲尼之道．北學

於中國。北方之學者。未能或之先也。又曰。今也南蠻鴃舌之人。非先王之道。子倍子之師而學之。是卽南北思潮不相容之現象也。然其時南方思潮。業已侵入北方。如齊之陳仲子。其主義甚類許行。仲子。齊之世家也。兄戴。蓋祿萬鍾。仲子以兄之祿爲不義之祿而不食之。以兄之室爲不義之室而不居之。避兄離母居於於陵。身織屨。妻辟纑。以易粟。孟子曰。仲子不義。與之齊國而弗受。又曰。亡親戚君臣上下。其爲粹然南方之思想無疑矣。

(四)墨家

第十章　墨子

孔老二氏。既代表南北思想。而其時又有北方思想之別派。崛起而與儒家言相抗者。是爲墨子。韓非子曰。今之顯學。儒墨也。可以觀墨學之勢力矣。

小傳　墨子。名翟。史記稱其爲宋大夫。善守禦。節用。其年次不詳。蓋稍後於孔子。莊子稱其以繩墨自矯而備世之急。孟子稱其摩頂放踵利天下爲之。蓋持兼愛之說而實行之者也。

學說之淵源　宋者殷之後也。孔子之評殷人曰。殷人尊神。率民而事神。先鬼而後禮。先罰而後賞。墨子之明鬼尊天。皆殷人因襲之思想。漢書藝文志謂墨學出於淸廟之守。亦其義也。孔子雖殷後。而生長於魯。專明周禮。墨子仕宋。則依據殷道。是爲儒墨差別之大原因。至墨子節用節葬諸義。則又兼採夏道。其書嘗稱道禹之功業。而謂公孟子曰。子法周而未法夏。子之古非古也。亦其證也。

弟子　墨子之弟子甚多。其著者。有禽滑釐隨巢胡非之屬。與孟子論爭者曰夷之。亦其一也。宋鈃非攻。蓋亦墨子之支別與。

有神論　墨子學說以有神論爲基礎。明鬼一篇。所以述鬼神之種類及性質者至備。其言鬼之不可不明也。曰。三代聖王既沒。天下失義。諸侯力正。夫君臣之不惠忠也。父子弟兄之不慈孝弟長貞良也。正長之不強於聽治。賤人之不強於從事也。民之爲淫暴寇亂盜賊。以兵刃毒藥水火退無罪人乎道路。率徑奪人車馬衣裘以自利者。並作。由此始。是以天下亂。此其故何以然也。則皆以疑惑鬼神之有與無之別。不明乎鬼神之能賞賢而罰暴也。今若使天下之人。偕若信鬼神之能賞賢而罰暴也。則夫天下豈亂哉。今執無鬼者曰。鬼神者固無有。旦暮以爲教誨乎天下之人。疑天下之衆。

使皆疑惑乎鬼神有無之別．是以天下亂．然則墨子以罪惡之所由生爲無神論．而因以明有神論之必要．是其說不本於宗教之信仰．及哲學之思索．而僅爲政治若社會應用而設．其說似太淺近．以其法儀諸篇推之．墨子蓋有見於萬物皆神．而天卽爲其統一者．因自昔崇拜自然之宗教而說之以學理者也．

法天　儒家之尊天也．直以天道爲社會之法則．而於天之所以當尊．天道之所以可法．未遑詳也．及墨子而始闡明其故．於法儀篇詳之曰．天下從事者不可以無法儀．無法儀而其事能成者．無有．雖至士之爲將相者皆有法．雖至百工從事者亦皆有法．百工爲方以矩．爲圓以規．直以繩．正以縣．無巧工不巧工．皆以此五者爲法．巧者能中之．不巧者雖不能中．放依以從事．猶逾己．故百工從事皆有法所度．今大者治天下．其次治大國．而無法所度．此不若百工辯也．然則吾人之所可以爲法者何在．墨子曰．當皆法其父母奚若．天下之爲父母者衆．而仁者寡．若皆法其父母．此法不仁也．當皆法其學奚若．天下之爲學者衆．而仁者寡．若皆法其學．此法不仁也．當皆法其君奚若．天下之爲君者衆．而仁者寡．若皆法其學．此法不仁也．法不仁不可以爲法．夫父母者．彝倫之基本．學者．知識

之原泉。君者。於現實界有絕對之威力。然而均不免於不仁。而不可以為法。蓋既在此相對世界中。勢不能有保其絕對之尊嚴者也。而吾人所法。要非有全知全能永保其絕對之尊嚴。而不與時地為推移者。不足以當之。然則非天而誰。故曰。莫若法天。天之行廣而無私。其施厚而不德。其明久而不衰。故聖王法之。既以天為法。動作有為。必度於天。天之所欲則為之。天所不欲則止。由是觀之。墨子之於天。直以神靈視之。而不僅如儒家之視為理法矣。

天之愛人利人　人以天為法。則天意之好惡。即以決吾人之行止。夫天意果何在乎。墨子則承前文而言之曰。天何欲何惡。天必欲人之相愛相利。而不欲人之相惡相賊也。奚以知之。以其兼而愛之兼而利之也。奚以知其兼愛之而兼利之。以其兼而有之兼而食之也。今天下無大小國。皆天之邑也。人無幼長貴賤。皆天之臣也。此以莫不犓羊豢犬豬。絜為酒醴粢盛。以敬事天。此不為兼而有之兼而食之邪。天苟兼而有之食之。夫奚說以不欲人之相愛相利也。故曰。愛人利人者。天必福之。惡人賊人者。天必禍之。曰殺不辜者。得不祥焉。夫奚說人為其相殺而天與禍乎。是以天欲人相愛相利而不欲人相惡相賊也。

道德之法則　天之意在愛與利。則道德之法則。亦不得不然。墨子者。以愛與利爲結合而不可離者也。故愛之本原在近世倫理學家。謂其起於自愛。卽起於自保其生之觀念。而墨子之所見則不然。

兼愛　自愛之愛。與憎相對。充其量。不免至於屈人以伸己。於是互相衝突。而社會之紛亂由是起焉。故以濟世爲的者。不可不擴充爲絕對之愛。絕對之愛。兼愛也。天意也。故曰。盜愛其室。不愛異室。故竊異室以利其室。賊愛其身。不愛人。故賊人以利其身。此何也。皆由不相愛。雖至大夫之相亂家。諸侯之相攻國者。亦然。大夫各愛其家。不愛異家。故亂異家以利其家。諸侯各愛其國。不愛異國。故攻異國以利其國。天下之亂物。具此而已矣。察此何自起。皆起不相愛。若使天下兼相愛。則國與國不相攻。家與家不相亂。盜賊無有。君臣父子皆能孝慈。若此則天下治。

兼愛與別愛之利害　墨子既揭兼愛之原理。則又舉兼愛別愛之利害以證成之。曰。交別者。生天下之大害。交兼者。生天下之大利。是故別非也。兼是也。又曰。有二士於此。其一執別。其一執兼。別士之言曰。吾豈能爲吾友之身若爲吾身。爲吾友之親若爲吾親。是故退睹其友。飢則不食。寒則不衣。

疾病不侍養。死喪不葬埋。別士之言若此。行若此。兼士之言不然。行亦不然。曰吾聞爲高士於天下者。必爲其友之身若爲其身。爲其友之親若爲其親。是故退睹其友。飢則食之。寒則衣之。疾病侍養之。死喪葬埋之。兼士之言若此。行若此。墨子又推之而爲別君兼君之事。其義略同。

行兼愛之道　兼愛之道。何由而能實行乎。墨子之所揭與儒家所言之忠恕同。曰視人之國如其國。視人之家如其家。視人之身如其身。

利與愛　愛者。道德之精神也。行爲之動機也。而吾人之行爲。不可不預期其效果。墨子則以利爲道德之本質。於是其兼愛主義。同時爲功利主義。其言曰。天者。兼愛之而兼利之。天之利人也。大於人之自利者。又曰。天之愛人也。視聖人之愛人也薄。而其利人也。視聖人之利人也厚。大人之愛人也。視小人之愛人也薄。而其利人也。視小人之利人也厚。其意以爲道德者。必以利達其愛。若厚愛而薄利。則與薄於愛無異焉。此墨子之功利論也。

兼愛之調攝　兼愛者。社會固結之本質。然社會間人與人之關係。常於不知不覺間。生親疏之別。故孟子至以墨子之愛無差別爲無父。以爲兼愛之義。與親疏之等不相容也。然如墨子之義。則兩

者並無所謂矛盾。其言曰。孝子之爲親度者。亦欲人之愛利其親與。意欲人之惡賊其親與。既欲人之愛利其親也。則吾惡先從事。即得此。即必我先從事乎愛利人之親。然後人報我以愛利吾親也。詩曰。無言而不讎。無德而不報。投我以桃。報之以李。即此言愛人者必見愛。而惡人者必見惡也。然則愛人之親。正所以愛己之親。豈得謂之無父耶。且墨子之對公輸子也。曰。我鉤之以愛。揣之以恭。弗鉤以愛則不親。弗揣以恭而速狎。狎而不親則速離。故交相愛。交相恭。猶若相利也。然則墨子之兼愛。固自有其調攝之道矣。

勤儉 墨子欲達其兼愛之主義。則不可不務去爭奪之原。爭奪之原。恆在匱乏。匱乏之原。在於奢惰。故爲節用篇以糾奢。而爲非命說以明人事之當盡。又以厚葬久喪與勤儉相違。特設節葬篇以糾之。而墨子及其弟子。則洵能實行其主義者也。

非攻 言兼愛則必非攻。然墨子非攻而不非守。故有備城門備高臨諸篇。非如孟子所謂修其孝弟忠信。則可制梃以撻甲兵者也。

結論 墨子兼愛而法天。頗近於西方之基督教。其明鬼而節葬。亦含有尊靈魂賤體魄之意。墨家

鉅子。有殺身以殉學者。亦頗類基督。然墨子。科學家也。實利家也。其所言名數質力諸理。多合於近世科學。其論證。則多用歸納法。按切人事。依據歷史。其尚同尚賢諸篇。則在得明天子及諸賢士大夫以統一各國之政俗。而泯其爭。此皆其異於宗教家者也。墨子偏尚質實。而不知美術有陶養性情之作用。故非樂。是其蔽也。其兼愛主義。則無可非者。孟子斥爲無父。則門戶之見而已。

(五)法家

周之季世。北有孔孟。南有老莊。截然兩方思潮。循時勢而發展。而墨家毗於北。農家毗於南。如騶之斯焉。然此兩方思潮。雖皆鼓一世。而當時君相。方力征經營。以富強其國爲鵠的。則於此兩派。皆以爲迂闊不切事情而擯斥之。是時有折衷南北學派。而洋洋然流演其中部之思潮。以應世用者。法家也。法家之言。以道爲體。以儒爲用。韓非子實集其大成。而其源則濫觴於孔老學說未立以前之政治家。是爲管子。

第十二章　管子

小傳　管子名夷吾．字仲．齊之潁上人．相齊桓公．通貨積財．與俗同好惡．齊以富强．遂霸諸侯焉．

著書　管子所著書．漢世尚存八十六篇．今又亡其十篇．其書多雜以後學之所述．不盡出於管氏也．多言政治及理財．其關於倫理學原則者如下．

學說之起原　管子學說．所以不同於儒家者．歷史地理．皆與有其影響．周之興也．武王有亂臣十人．而以周公旦太公望爲首選．周公守聖賢之態度．好古尙文．以道德爲政治之本．太公挾豪傑之作用．長法兵．用權謀．故周公封魯．太公封齊．而齊魯兩國之政俗．大有徑庭．史記曰．太公之就國也．道宿行遲．逆旅人曰．吾聞之時難得而易失．客寢甚安．殆非就國者也．太公聞之．夜衣而行．黎明至國．萊侯來伐．爭營邱．太公至國．修政．因其俗．簡其禮．通工商之業．便魚鹽之利．人民多歸之．五月而報政．周公曰．何疾也．曰．吾簡君臣之禮．而從其俗之爲也．魯公伯禽受封之魯．三年而後報政．周公曰．何遲也．伯禽曰．變其俗．革其禮．喪三年而除之．故遲．周公歎曰．嗚呼．魯其北面事齊矣．魯以親親上恩爲施政之主義．齊以尊賢上功爲立法之精神．歷史傳演．學者不能不受其影響．是以魯國學者持道德說．而齊國學者持功利說．而齊爲東方魚鹽之國．是時吳楚二國．尙被擯爲蠻夷．中國之

富源。齊而已。管子學說之行於齊。豈偶然耶。

理想之國家　有維持社會之觀念者。必設一理想之國家以爲鵠。如孔子以堯舜爲至治之主。老莊則神游於黃帝以前之神話時代是也。而管子之所謂至治。則曰。人人相和睦。少相居。長相游。祭祀相福。死喪相恤。居處相樂。入則務本疾作以滿倉廩。出則盡節死敵以安社稷。墳然如一父之兒。一家之實。蓋純然以固結其人民使不愧爲國家之分子者也。

道德與生計之關係　欲固結其人民奈何。曰。養其道德。然管子之意。以爲人民之所以不道德。非徒失教之故。而物質之匱乏。實爲其大原因。欲教之。必先富之。故曰倉廩實而知禮節。衣食足而知榮辱。　曰。治國之道。必先富民。民富易治。民貧難治。何以知其然也。民富則安鄉重家。而敬上畏罪。故易治。民貧則反之。故難治。故治國常富。而亂國常貧。

上下之義務　管子以人民實行道德之難易。視其生計之豐歉。故言爲政者務富其民。而爲民者務勤其職。曰農有常業。女有常事。一夫不耕。或受之飢。一婦不織。或受之寒。此其所揭之第一義務也。由是而進以道德。其所謂重要之道德。曰禮義廉恥。謂爲國之四維。管子蓋注意於人心就惡之

趨勢。故所揭者。皆消極之道德也。

結論　管子之書。於道德起原及其實行之方法。均未道及。然其所抉道德與生計之關係。則於倫理學界有重大之價值者也。

管子以後之中部思潮　管子之說。以生計爲先河。以法治爲保障。而後有以杜人民不道德之習慣。而不至貽害於國家。純然功利主義也。其後又分爲數派。亦頗受影響於地理云。

(一)爲儒家之政治論所援引。而與北方思潮結合者。如孟子雖鄙夷管子。而襲其道德生計相關之說。荀子之法治主義。亦宗之。其最著者爲尸佼。其言曰義必利。雖桀紂猶知義之必利也。尸子晉人。嘗爲商鞅師。

(二)純然中部思潮。循管子之主義。隨時勢而發展。李悝之於魏。商鞅之於秦。是也。李悝盡地力。商鞅勵農戰。皆以富強爲的。破周代好古右文之習慣者也。而商君以法律爲全能。法家之名。由是立。且其思潮歷三晉而衍於西方。

(三)與南方思潮接觸。而化合於道家之說者。申不害之徒也。其主義君無爲而臣務功利。是爲術

家。申子鄭之遺臣。而仕於韓。鄭與楚鄰也。當是時也。既以中部之思潮為調人。而一合於北。一合於南矣。及戰國之末。韓非子遂合三部之思潮而統一之。而周季思想家之運動。遂以是為歸宿也。

尸子申子。其書既佚。惟商君韓非子之書具存。雖多言政治。而頗有倫理學說可以推闡。故具論之。

第十二章　商君

小傳　商君氏公孫。名鞅。受封於商。故號曰商君。君本衛庶公子。少好刑名之學。聞秦孝公求賢。西行。以彊國之術說之。大得信任。定變法之令。重農戰。抑親貴。秦以富強。孝公卒。有讒君者。君被磔以死。秦襲君政策。卒并六國。君所著書凡二十五篇。

革新主義　管子。持通變主義者也。其於周制。雖不屑屑因襲。而未嘗大有所摧廓。其時周室雖衰。民志猶未漓也。及戰國時代。時局大變。新說迭出。商君承管子之學說。遂一進而為革新主義。其言曰。前世不同教。何古是法。帝王不相復。何禮是循。伏羲神農。不教而誅。黃帝堯舜。誅而不怒。至於文

武。各當時而立法。因事而制禮。禮法以時定。制令順其宜。兵甲器備。各供其用。故曰。治世者不二道。便國者不必古。湯武之王也。不循古而興。商夏之亡也。不易禮而亡。然則反古者未必非。而循禮者未足多。是也。又其駁甘龍之言曰。常人安於故俗。學者溺於所聞。兩者以之居官守法可也。非所與論於法之外也。三代不同禮而王。五霸不同法而霸。智者作法。愚者制焉。賢者定法。不肖者拘焉。商君之果斷如此。實爲當日思想界革命之巨子。固亦爲時勢所驅迫。而要之非有超人之特性者不足以語此也。

舊道德之排斥　周末文勝。凡古人所標揭爲道德者。類皆名存實亡。爲干祿舞文之具。如莊子所謂儒以詩禮破冢者是也。商君之革新主義。以國家爲主體。即以人民對於國家之公德爲無上之道德。而凡舊私德之名號。以間接致害於國家者。皆竭力排斥之。故曰。有禮。有樂。有詩。有書。有善。有修。有孝。有悌。有廉。有辨。有是十者。其國必削而至亡。其言雖若過激。然當日虛誣詭詐之道德。非摧陷而廓清之。誠不足以有爲也。

重刑　商君者。以人類爲惟有營私背公之性質。非以國家無上之威權。逆其性而迫壓之。則不能

一其心力以集合爲國家。故務在以刑齊民。而以賞爲刑之附庸。曰。刑者。所以禁姦也。賞者。所以助禁也。故重罰輕賞。則上愛民而下爲君死。反之。重賞而輕罰。則上不愛民。而下不爲君死。故王者刑九而賞一。強國刑七而賞三。削國刑五而賞亦五。商君之理想既如此。而假手於秦以實行之。不稍寬假。臨渭而論刑。水爲之赤。司馬遷評爲天資刻薄。諒哉。

尙信　商君言國家之治。在法信權三者。而其言普通社會之制裁。則惟信。秉政之始。嘗懸賞徙木以示信。亦其見端也。蓋彼既不認私人有自由行動之餘地。而惟以服從於團體之制裁爲義務。則舍信以外。無所謂根本之道德矣。

結論　商君。政治家也。其主義在以國家之威權裁制各人。故其言道德也。專尙公德。以爲法律之補助。而持之已甚。幾不留各人自由之餘地。又其觀察人性。專以趨惡之一方面爲斷。故尙刑而非樂。與管子之所謂令順民心者相反。此則其天資刻薄之結果。而所以不免爲道德界之罪人也。

第十三章　韓非子

小傳　韓非．韓之庶公子也．喜刑名法術之學．嘗與李斯同學於荀卿．斯自以爲不如也．韓非子見韓之削弱．屢上書韓王．不見用．使於秦．遂以策干始皇．始皇欲大用之．爲李斯所讒．下獄．遂自殺．其所著書凡五十五篇．曰韓子．自宋以後．始加非字以別於韓愈云．方始皇未見韓非子時．嘗讀其書而慕之．李斯爲其同學而相秦．故非雖死．而其學說實大行於秦焉．

學說之大綱　韓非子者．集周季學者三大思潮之大成者也．其學說以中部思潮之法治主義爲中堅．嚴刑必罰．本於商君．其言君主尙無爲．而不使臣下得窺其端倪．則本於南方思潮．其言君主自制法律．登進賢能．以治國家．則又受北方思潮之影響者．自孟荀尸申後．三部思潮．已有互相吸引之勢．韓非子生於韓．聞申不害之風．而又學於荀卿．其刻核之性質．又與商君相近．遂以中部思潮爲根據．又頗擇南北兩派．取其足以應時勢之急爲法治主義之助．而無相矛盾者．陶鑄辟灌．成一家言．蓋根於性癖．演於師承．而又受歷史地理之影響者也．嗚呼．豈偶然者．

性惡論　荀子言性惡．而商君之觀察人性也亦然．韓非子承荀商之說．而以歷史之事實證明之．曰．人主之患在信人．信人者．被制於人．人臣之於其君也．非有骨肉之親也．縛於勢而不得不事之

耳。故人臣者。窺覘其君之心。無須臾之休。而人主乃怠傲以處其上。此世之所以有劫君弒主也。人主太信其子。則姦臣得乘子以成其私。故李兌傅趙王。而餓主父。人主太信其妻。則姦臣得乘妻以成其利。故優施傅驪姬而殺申生。立奚齊。夫以妻之近。子之親。猶不可信。則其餘尙可信乎。如是。則信者禍之基也。其故何哉。曰。王良愛馬。爲其馳也。越王勾踐愛人。爲其戰也。醫者善吮人之傷。含人之血。非骨肉之親也。驅於利也。故輿人成輿。欲人之富貴。匠人成棺。欲人之夭死。非輿人仁而匠人賊也。人不貴則輿不售。人不死則棺不買。情非憎人也。利在人之死也。故后妃夫人太子之黨成。而欲君之死。君不死則勢不重。情非憎君也。利在君之死也。故人君不可不加心於利己之死者。

威勢　人之自利也。循物競爭存之運會而發展。其勢力之盛。無與敵者。同情誠道德之根本。而人羣進化。未臻至善。欲恃道德以爲成立社會之要素。輒不免爲自利之風潮所摧蕩。韓非子有見於此。故公言道德之無効。而以威勢代之。故曰。母之愛子也。倍於父。而父令之行於子也十於母。吏之於民也無愛。而其令之行於民也萬於父母。父母積愛而令窮。吏用威嚴而民聽。嚴愛之策可決矣。又曰。我以此知威勢之足以禁暴。而德行之不足以止亂也。又舉事例以證之。曰。流涕而不欲刑者。

仁也。然而不可不刑者。法也。先王屈於法而不聽其泣。則仁之不足以爲治明也。且民服勢而不服義。仲尼。聖人也。以天下之大而服從之者僅七十人。魯哀公下主也。南面爲君。而境內之民無敢不臣者。今爲說者。不知乘勢。而務行仁義。是欲使人主爲仲尼也。

法律　雖然威勢者。非人主官吏濫用其強權之謂。而根本於法律者也。韓非子之所謂法。即荀卿之禮而加以偏重刑罰之義。其制定之權在人主。而法律既定。則雖人主亦不能以意出入之。故曰。繩直則枉木斲。準平則高科削。權衡懸則輕重平。釋法術而心治。雖堯不能正一國。去規矩而度以妄意。則奚仲不能成一輪。又曰。明主一於法而不求智。

變通主義　荀卿之言禮也。曰法後王。（法後王即立新法。非如楊氏舊注以後王爲文武也。）商君亦力言變法。韓非子承之。故曰。上古之世。民不能作家。有聖人教之造巢。以避羣害。民喜而以爲王。其後有聖人教民火食。降至中古。天下大水。而鯀禹決瀆。桀紂暴亂。而湯武征伐。今有構木鑽燧於夏后氏之世者。必爲鯀禹笑矣。有決瀆於殷周之世者。必爲湯武笑矣。又曰。宋人耕田。田中有株。兔走而觸株。折頸而死。其人遂捨耕而守株。期復得兔。兔不可復得。而身爲宋國笑。然則韓非子之所

謂法。在明主術時勢之需要而制定之。不可以泥古也。

重刑罰　商君荀子皆主重刑。韓非子承之。曰。人不恃其身爲善。而用其不得爲非。待人之自爲善。境內不什數。使之不得爲非。則一國可齊而治。夫必待自直之箭。則百世無箭。必待自圓之木。則千歲無輪。而世皆乘車射禽者。何耶。用櫽括之道也。雖有不待櫽括而自直之箭。自圓之木。良工不貴也。何則。乘者非一人。射者非一發也。不待賞罰而恃自善之民。明君不貴也。有術之君。不隨適然之善。而行必然之道。罰者。必然之道也。且韓非子不特尙刑罰而已。而又尙重刑。其言曰。殷法刑棄灰於道者。斷其手。子貢以爲酷。問之仲尼。仲尼曰。是知治道者也。夫棄灰於街。必掩人。掩人則人必怒。怒則必鬬。鬬則三族相滅。是殘三族之道也。雖刑之可也。且夫重罰者。人之所惡。而無棄灰。人之所易。使行其易者而無離於惡。治道也。彼又言重刑一人。而得使衆人無陷於惡。不失爲仁。故曰。與之刑者。非所以惡民。而愛之本也。刑者。愛之首也。刑重則民靜。然愚人不知。而以爲暴。愚者固欲治。而惡其所以治者。皆惡危。而貴其所以危者。

君主以外無自由　韓非子以君主爲有絕對之自由。故曰。君不能禁下而自禁者曰劫。君不能節

下而自節者曰亂。至於君主以下，則一切人民，凡不範於法令之自由，皆嚴禁之。故伯夷叔齊，世頌其高義者也。而韓非子則曰，如此臣者，不畏重誅，不利重賞，無益之臣也。恬淡者，世之所引重也。而韓非子則以爲可殺。曰，彼不事天子，不友諸侯，不求人，亦不從人之求，是不可以賞罰勸禁者也。如無益之馬。驅之不前，卻之不止，左之不左，右之不右，如此者，不令之民也。

以法律統一名譽　韓非子既不認人民於法律以外有自由之餘地，於是自服從法律以外，亦無名譽之餘地。故曰，世之不治者，非下之罪，而上失其道也。貴其所以亂，而賤其所以治，是故下之所欲，常相詭於上之所以爲治。夫上令而純信謂之窶，守法而不變謂之愚，畏罪者謂之怯，聽吏者謂之陋。寡聞從令，完法之民也，世少之，謂之樸陋之民。力作而食，生利之民也，世少之，謂之寡能之民。重令畏事，尊上之民也，世少之，謂之怯懾之民。此賤守法而爲善者也。反之，而令有不聽從，謂之勇。重厚自尊，謂之長者。行乖於世，謂之大人。賤爵祿不撓於上者，謂之傑士。是以亂法爲高也。又曰，父盜而子訴之官，官以其忠君曲父而殺之。由是觀之，君之直臣者，父之暴子也。又曰，湯武者，反君臣之義，亂後世之教者也。湯武，人臣也，弑其父而天下譽之，然則韓非子之意，君主者，必舉臣民之思

想自由言論自由而一切排絕之者也。

排慈惠 韓非子本其重農尚戰之政策。信賞必罰之作用。而演繹之。則慈善事業。不得不排斥。故曰。施與貧困者。此世之所謂仁義也。哀憐百姓不忍誅罰者。此世之所謂惠愛也。夫施與貧困。則功將何賞。不忍誅罰。則暴將何止。故天災饑饉。不敢救之。何則。有功與無功同賞。奪力儉而與無功無能。不正義也。

結論 韓非子襲商君之主義。而益詳明其條理。其於儒家道家之思想。雖稍稍有所採攝。然皆得其粗而遺其精。故韓非子者。雖有總攬三大思潮之觀。而實商君之嫡系也。法律實以道德爲根原。而彼乃以法律統攝道德。不復留有餘地。且於人類所以集合社會。所以發生道理法律之理。漠不加察。乃以君主爲法律道德之創造者。故其揭明公德。雖足以救儒家之弊。而自君主以外。無所謂自由。且爲君主者以術馭吏。以刑齊民。日以心鬭。以爲社會謀旦夕之平和。然外界之平和。雖若可以強制。而內界之傾擾益甚。秦用其說。而民不聊生。所謂萬能之君主。亦卒無以自全其身家。非偶然也。故韓非子之說。雖有可取。而其根本主義。則直不容於倫理界者也。

第一期結論

吾族之始建國也．以家族爲模型．又以其一族之文明．同化異族．故一國猶一家也．一家之中．父兄更事多．常能以其所經驗者指導子弟．一國之中．政府任事專．故亦能以其所經驗者指導人民．父兄之責．在躬行道德以範子弟．而著其條目於家敎．子弟有不帥敎者責之．政府之責．在躬行道德．以範人民．而著其條目於禮．人民有不帥敎者罰之．（孔子所謂道之以德齊之以禮是也．古者未有道德法律之界說．凡條舉件繫者．皆以禮名之．至禮記所謂禮不下庶人．則別一義也．）故政府猶父兄也．（惟父兄不德．子弟惟怨慕而已．如舜之號泣於旻天是也．政府不德．則人民得別有所擁戴以代之．如湯武之革命是也．然此皆變例．）人民常抱有稟承道德於政府之觀念．而政府之所謂道德．雖推本自然敎．近於動機論之理想．而所謂天命有禮天討有罪．則實毗於功利論也．當虞夏之世．天災流行．實業未興．政府不得不偏重功利．其時所揭者．曰正德利用厚生．利用厚生者勤儉之德．正德者中庸之德也．（如皋陶所言之九德是也．）洎乎周代．家給人類．人類公性．不能以體魄之快樂自饜．恆欲進而求精神之幸福．周公承之．制禮作樂．禮之用方以智．樂之用圓而神．有文增美．尙禮讓．斥奔競．其建都於洛也．曰．使有德者易以興．無德者易以亡．其尙

公如此。蓋於不知不識間。循時勢之推移。偏賊於動機論。而排斥功利論矣。然此實歷史中遞嬗之事實。而未立爲學說也。管子鑒周治之弊而矯之。始立功利論。然其所謂下令如流水之原。令順民心。則參以動機論者也。老子苦禮法之拘。而言大道。始立動機論。而其所持柔弱勝剛強之見。則猶未能脫功利論之範圍也。商君韓非子承管子之說。而立純粹之功利論。莊子承老子之說。而立純粹之動機論。是爲周代倫理學界之大革命家。惟商韓之功利論。偏重刑罰。僅有消極之一作用。而政府萬能。壓束人民。不近人情。尤不合於我族歷史所孳生之心理。故其說不能久行。而惟野心之政治家陰利用之。莊子之動機論。幾超絕物質世界。而專求精神之幸福。非舉當日一切家族社會國家之組織而悉改造之。不足以普及其學說。尤與吾族父兄政府之觀念相衝突。故其說不特爲爲政治家所排斥。而亦無以得普通人之信用。惟遯世之士頗尋味之。（漢之政治家言黃老不言老莊以此）其時學說。循歷史之流委。而組織之者。爲儒墨二家。惟墨子紹述夏商。以挽周弊。其兼愛主義。雖可以質之百世而不惑。而其理論。則專以果効爲言。純然功利論之範圍。又以鬼神之禍福脅誘之。於人類所以能互相愛利之故。未之詳也。而維持當日社會之組織。使人之克勤克儉。互

相協助，以各保其生命，而亦不必有陶淑性情之作用，此必非文化已進之民族所能堪，故其說惟平凡之慈善家頗宗尚之，（如漢之太上感應篇，雖託於神仙家，而實爲墨學，明人所傳之陰騭篇功過格等，皆其流也，）惟儒家之言，本周公遺意，而兼採唐虞夏商之古義，以調燮之，理論實踐，無往而不用折衷主義，推本性道，以勵志士，先制恆產，乃教凡民，此折衷於動機論與功利論之間者也，以禮節奢，以樂易俗，此折衷於文質之間者也，子爲父隱，而吏不撓法，（如孟子言舜爲天子而瞽瞍殺人則臯陶執之，舜亦不得而禁之，）此折衷於公德私德之間者也，人民之道德，稟承於政府，而政府之變置，則又標準於民心，此折衷於政府人民之間者也，敬恭祭祀，而不言神怪，此折衷於人鬼之間者也，雖其哲學之閎深，不及道家，法理之精覈，不及法家，人類平等之觀念，不及墨家，又其所謂折衷主義者，不以至精之名學爲基本，時不免有依違背施之迹，故不免爲近世學者所攻擊，然周之季世，吾族承唐虞以來二千年之進化，而凝結以爲社會心理者，實以此種觀念爲大多數，此其學說所以雖小挫於秦，而自漢以後，卒爲吾族倫理界不祧之宗，以至於今日也。

第二期 漢唐繼承時代

第一章 總說

漢唐間之學風 周季，處士橫議，百家並興，焚於秦，罷黜於漢，諸子之學說熸矣。儒術爲漢所尊，而治經者收拾燼餘，治故訓不暇給，魏晉以降，又遘亂離，學者偸生其間，無遠志，循時勢所趨，爲經儒，爲文苑，或淺嘗印度新思想，爲淸談，唐興，以科舉之招，尤羣趨於文苑，以倫理學言之，在此時期學風最爲頽靡，其能立一家言，占價値於倫理學界者，無幾焉。

儒教之託始 儒家言，純然哲學家政治家也，自漢武帝表章之，其後郡國立孔子廟，歲時致祭，學說有背於孔子者，得以非聖無法罪之，於是儒家具有宗教之形式，漢儒以災異之說，符讖之文，糅入經義，於是儒家言亦含有宗教之性質，是爲後世儒教之名所自起。

道教之託始　道家言．純然哲學家也．自周季．燕齊方士．本上古巫醫雜糅之遺俗．而創為神仙家言．以道家有全性葆眞之說．則援傅之以為理論．漢武能黜百家．而獨好神仙．則道家言益不得不寄生於神仙家以自全．於是演而為服食．漫而為符籙．而道家遂具宗教之形式．後世有道教之名焉．

佛教之流入　漢儒治經．疲於故訓．不足以饜穎達之士．儒家大義．經新莽曹魏之依託．而使人懷疑．重以漢世外戚宦寺之禍．正直之士．多遭慘禍．而漢季人民．酷罹兵燹．激而生厭世之念．是時．適有佛教流入．其哲理契合老莊．而尤為邃博．足以饜思想家．其人生觀有三世應報諸說．足以慰藉不聊生之民．其大乘義．有體象同界之說．又無忤於服從儒教之社會．故其教遂能以種種形式．流布於我國．雖有墟寺殺僧之暴主．廬居火書之建議．而不能滅焉．

三教並存而儒教終為倫理學之正宗　道釋二家．雖皆占宗教之地位．而其理論方面．範圍於哲學．其實踐方面．則辟穀之方．出家之法．僅為少數人所信從．而其他送死之儀．祈禱之式．雖竄入於儒家禮法之中．然亦有增附而無衝突．故在此時期．雖確立三教並存之基礎．而普通社會之倫理

學．則猶是儒家言焉．

第二章 淮南子

漢初懲秦之敗．而治尙黃老．是爲中部思潮之反動．而傾於南方思想．其時叔孫通采秦法．制朝儀．賈誼鼂錯治法家言治道．雖稍稍釋中部思潮之壁壘．其言多依違儒術．適足爲武帝時獨尊儒術之先驅．武帝以後．中部思潮．潛伏於北方思潮之中．而無可標揭．南部思潮．則蕭然自處於政治界之外．而以其哲理調和於北方思想焉．漢宗室中．河閒獻王王於北方．脩經術．爲北方思想之代表．而淮南王安王於南方．著書言道德及神仙黃白之術．爲南方思想之代表焉．

小傳　淮南王安．淮南王長之子也．長爲文帝弟．以不軌失國．夭死．文帝三分其故地．以王其三子．而安爲淮南王．安旣之國．行陰德．拊循百姓．招致賓客方術之士數千人．以流名譽．景帝時．與於七國之亂．及敗．遂自殺．

著書　安嘗使其客蘇飛．李尙．左吳．田由．雷被．毛被．伍被．晉昌等．八人．及諸儒大山小山之徒．講論

道德。爲內書二十一篇。爲外書若干卷。又別爲中篇八卷。言神仙黃白之術。亦二十餘萬言。其內書號曰鴻烈。高誘曰。鴻者大也。烈者明也。所以明大道也。劉向校定之。名爲淮南內篇。亦名劉安子。而其外書及中篇皆不傳。

南北思想之調和　南北兩思潮之大差別。在北人偏於實際。務證明政治道德之應用。南人偏於理想。好以世界觀演繹爲人生觀之理論。皆不措意於差別界及無差別界之區畔。故常滋聚訟。苟循其本。固非不可以調和者。周之季。嘗以中部思潮爲紹介。而調和於應用一方面。及漢世。則又有於理論方面調和之者。淮南子揚雄是也。淮南子有見於老莊哲學。專論宇宙本體。而略於研究人性。故特揭性以爲教學之中心。而謂發達其性。可以達於絕對界。此以南方思想爲根據。而輔之以北方思想者也。揚雄有見於儒者之言。雖本現象變化之規則。而推演之於人事。而於宇宙之本體。未遑研究。故攝取老莊哲學之宇宙觀。以說明人性之所自。此以北方思想爲根據。而輔之以南方思想者也。二者。取徑不同。而其爲南北思想理論界之調人則一也。

道　淮南子以道爲宇宙之代表。本於老莊。而以道爲能調攝萬有包含天則。則本於北方思想。其

於本體現象之間．差別界無差別界之限．亦稍發其端倪．故於原道訓言之曰．夫道者．覆天載地．廓四方．析八極．高不可際．深不可測．包裹天地．稟授無形．虛流泉浡．沖而徐盈．混混滑滑．濁而徐淸．故植之而塞天地．橫之而彌四海．施之無窮而無朝夕．舒之而幎六合．卷之而不盈一握．約而能張．幽而能明．弱而能強．柔而能剛．橫四維．含陰陽．紘宇宙．章三光．甚淖而滒．甚纖而微．山以之高．淵以之深．獸以之走．鳥以之飛．日月以之明．星曆以之行．麟以之遊．鳳以之翔．泰古二皇．得道之柄．立於中央．神與化遊．以撫四方．雖然．道之作用．主於結合萬有．而一切現象．爲萬物任意之運動．則皆消極者．而非積極者．故曰．夫有經紀條貫．得一之道．而連千枝萬葉．是故貴有以行令．賤有以忘卑．貧有以樂業．困有以處危．所以然者何耶．無他．道之本體．虛靜而均．使萬物復歸於同一之狀態者也．故曰．太上之道．生萬物而不有．成化像而不宰．跂行喙息．蠉飛蝡動．待之而後生．而不之知德．待之而後死．而不之能怨．得以利而不能譽．用以敗而不能非．收聚蓄積而不加富．旋縣而不可究．纖微而不可勤．累之而不高．墮之而不下．雖益之而不衆．雖損之而不寡．雖斲之而不薄．雖殺之而不殘．雖鑿之而不深．雖塡之而不淺．忽兮怳兮．不可爲象．怳兮忽兮．用而不屈．幽兮冥兮．應於無形．遂兮洞

兮。虛而不動。卷歸剛柔。俯仰陰陽。

性　道既虛靜。人之性何獨不然。所以擾之使不得虛靜者。知也。虛靜者天然。而知則人爲也。故曰。人生而靜。天之性也。感而後動。性之害也。物至而應之。知之動也。知與物接。而好憎生。好憎成形。知誘於外。而不能反己。天理滅矣。於是聖人之所務。在保持其本性而勿失之。故又曰。達其道者不以人易天。外化物而內不失其情。至無而應其求。時騁而要其宿。小大修短。各有其是。萬物之至也。騰踴肴亂。不失其數。

性與道合　虛靜者。老莊之理想也。然自昔南方思想家。不於宇宙間認有人類之價值。故不免外視人性。而北方思想家子思之流。則頗言性道之關係。如中庸諸篇是也。淮南子承之而立性道符同之義。曰清淨恬愉。人之性也。以道家之虛靜。代中庸之誠。可謂巧於調節者。其齊俗訓之言。曰。率性而行之之謂道。得於天性之謂德。卽中庸所謂率性之爲道修道之爲教也。於是以性爲純粹具足之體。苟不爲外物所蔽。則可以與道合一。故曰。夫素之質白。染之以涅則黑。縑之性黃。染之以丹則赤。人之性無邪。久湛於俗則易。易則忘本而若合於性。故日月欲明。浮雲蔽之。河水欲清。沙石穢

之。人性欲平。嗜慾害之。惟聖人能遺物而已。夫人乘船而惑。不知東西。見斗極而悟。性。亦人之斗極也。有以自見。則不失物之情。無以自見。則動而失營。

修爲之法　承子思之性論而立性善論者。孟子也。孟子揭修爲之法。有積極消極二義。養浩然之氣及求放心是也。而淮南子既以性爲純粹具足之體。則有消極一義而已。足以爲性者。無可附加。惟在去欲以反性而已。故曰。爲治之本。務在安民。安民之本在足用。足用之本。在無奪時。無奪時之本在省事。省事之本在節欲。節欲之本在反性。反性之本。在去載。去載則虛。虛則平。平者。道之素也。虛者。道之命也。能有天下者。必不喪其家。能治其家者。必不遺其身。能修其身者。必不忘其心。能原其心者。必不虧其性。能全其性者。必不惑於道。載者。浮華也。卽外界誘惑之物。能刺激人之嗜欲者也。然淮南子亦以欲爲人性所固有而不能絕對去之。故曰。聖人勝於心。衆人勝於欲。君子行正氣。小人行邪氣。內便於性。外合於義。循理而動。不繫於殉。正氣也。重滋味。淫聲色。發喜怒。不顧後患者。邪氣也。邪與正相傷。欲與性相害。不可兩立。一置則一廢。故聖人損欲而從事於性。目好色。耳好聲。口好味。接而說之。不知利害。嗜欲也。食之而不寧於體。聽之而不合於道。視之而不便於性。三宮交

爭。以義爲制者。心也。痤疽非不痛也。飲毒藥。非不苦也。然而爲之者。便於身也。渴而飲水。非不快也。飢而大食。非不澹也。然而不爲之者。害於性也。四者。口耳目鼻。不知取去。心爲之制。各得其所。由是觀之。欲之不可勝也明矣。凡治身養性。節寢處。適飲食。和喜怒。便動靜。得之在己。則邪氣因而不生。又曰。情適於性。則欲不過節。然則淮南子之意。固以爲欲不能盡滅。惟有以節之。使不至生邪氣以害性而已。蓋欲之適性者。合於自然。其不適於性者。則不自然。自然之欲可存。而不自然之欲。不可不勉去之。

善即無爲　淮南子以反性爲修爲之極。則故以無爲爲至善。曰。所謂善者。靜而無爲也。所爲不善者。躁而多欲也。適情辭餘。無所誘惑。循性保眞而無變。故曰。爲善易。越城郭。踰險塞。姦符節。盜管金。篡殺矯誣。非人之性也。故曰。爲不善難。

理想之世界　淮南子之性善說。本以老莊之宇宙觀爲基礎。故其理想之世界。與老莊同。曰。性失然後貴仁。過失然後貴義。是故仁義足而道德遷。禮樂餘則純樸散。是非形則百姓昡。珠玉尊則天下爭。凡四者。衰世之道也。末世之用也。又曰。古者民童蒙。不知東西。貌不羨情。言不溢行。其衣致煖

而無文。其兵戈銖而無刃。其歌樂而不轉。其哭哀而無聲。鑿井而飲。耕田而食。無所施其美。亦不求得。親戚不相毀譽。朋友不相怨德。及禮義之生。貨財之貴。而詐僞萌興。非譽相紛。怨德並行。於是乃有曾參孝己之美。生盜跖莊蹻之邪。故有大路龍旂羽蓋垂纓結駟連騎。則必有穿窬折揵抽箕踰備之姦。有詭文繁繡弱緆羅紈。則必有菅蹻跐踦短褐不完。故高下之相傾也。短修之相形也。明矣。其言固亦有倒果爲因之失。然其意以社會之罪惡。起於不平等。又謂至治之世。無所施其美。亦不求得。則名言也。

性論之矛盾　淮南子之書。成於衆手。故其所持之性善說。雖如前述。而間有自相矛盾者。曰。身正性善。發憤而爲仁。悁憑而爲義。性命可說。不待學問而合於道者。堯舜文王也。沈湎耽荒。不能教以道者。丹朱商均也。曼頰皓齒。形夸骨徠。不待脂粉芳澤而可性說者。西施陽文也。啳𡄷哆噅。籧篨戚施。雖粉白黛黑。不能爲美者。嫫母仳倠也。夫上不及堯舜。下不及商均。美不及西施。惡不及嫫母。是教訓之所諭。然則人類特殊之性。有偏於善惡兩極而不可變。如美醜焉者。常人列於其間。則待教而爲善。是卽孔子所謂性相近。惟上知與下愚不移者也。淮南子又常列舉堯舜禹文王臯陶啓契

史皇羿九人之特性而論之曰、是九賢者、千歲而一出、猶繼踵而生、今無五聖之天奉、四俊之才難、而欲棄學循性、是猶釋船而欲蹙水也、然則常人又不可以循性、亦與其本義相違者也、

結論　淮南子之特長、在調和儒道兩家、而其學說、則大抵承前人所見而闡述之而已、其主持性善說、而不求其與性對待之欲之所自出、亦無以異於孟子也、

第三章　董仲舒

小傳　董仲舒、廣川人、少治春秋、景帝時、爲博士、武帝時、以賢良應舉、對策稱旨、武帝復策之、仲舒又上三策、卽所謂天人策也、歷相江都王膠西王、以病免、家居著書以終、

著書　天人策爲仲舒名著、其第三策、請滅絕異學、統一國民思想、爲武帝所採用、遂尊儒術爲國教、是爲倫理史之大紀念、其他所著書、有所謂春秋繁露玉杯竹林之屬、其詳已不可考、而傳於世者號曰春秋繁露、蓋後儒所綴集也、其間雖多有五行災異之說、而關於倫理學說者亦頗可考見云、

純粹之動機論　仲舒之倫理學，專取動機論，而排斥功利說，故曰，正其義不謀其利，明其道不計其功，此爲宋儒所傳誦，而大占勢力於倫理學界者也。

天人之關係　仲舒立天人契合之說，本上古崇拜自然之宗教而敷張之，以爲雖跡吾人之生系，自父母而祖父母而曾父母，又遞推而上之，則不能不推本於天，然則人之父卽天也，天者，不特爲吾人理法之標準，而實有血族之關係，故吾人不可不敬之而法之，然則天之可法者何在耶，曰，天覆育萬物，化生而養成之，察天之意，無窮之仁也，天常以愛利爲意，以養爲事，又曰，天生之以孝悌，無孝悌則失其所以生，地養之以衣食，無衣食則失其所以養，人成之以禮樂，無禮樂則失其所以成，言三才之道惟一，而宇宙究極之理想，不外乎道德也，由是以人爲一小宇宙，而自然界之變異，無不與人事相應，蓋其說頗近於墨子之有神論，而其言天以愛利爲道，亦本於墨子也。

性　仲舒既以道德爲宇宙全體之歸宿，似當以人性爲絕對之善，而其說乃不然，曰，禾雖出米，而禾未可以爲米，性雖出善，而性未可以爲善，繭雖有絲，而繭非絲，卵雖出雛，而卵非雛，故性非善也，性者，禾也，卵也，繭也，卵待覆而後爲雛，繭待繅而後爲絲，性待教訓而後能善，善者，教誨所使

然也．非質樸之能至也．然則性可以爲善．而非卽善也．故又駁性善說曰．循三綱五紀．通八端之理．忠信而博愛．敦厚而好禮．乃可謂善．是聖人之善也．故孔子曰．善人吾不得而見之．得見有恆者斯可矣．由是觀之．聖人之所謂善．亦未易也．善於禽獸．非可謂善也．又曰．天地之所生謂之性情．情與性一也．暝情亦性也．謂性善則情奈何．故聖人不謂性善以累其名．身之有性情也．猶天之有陰陽也．言人之性而無情．猶言天之陽而無陰也．仁貪兩者．皆自性出．必不可以一名之也．

性論之範圍　仲舒以孔子有上知下愚不移之說．則從而爲之辭曰．聖人之性．不可以名性．斗筲之性．亦不可以名性．性者．中民之性也．是亦開性有三品說之端者也．

教　仲舒以性必待教而後善．然則教之者誰耶．曰．在王者．在聖人．蓋卽孔子之所謂上知不待教而善者也．故曰．天生之．地載之．聖人教之．君者．民之心也．民者．君之體也．心之所好．天必安之．君之所命．民必從之．故君民者．貴孝悌．好禮義．重仁廉．輕財利．躬親職此於上．萬民聽而生善於下．故曰．先王以教化民．

仁義　仲舒之言修身也．統以仁義．近於孟子．惟孟子以仁爲固有之道德性．而以義爲道德法則

之認識。皆以心性之關係言之。而仲舒則自其對於人我之作用而言之。蓋本其原始之字義以爲說者也。曰。春秋之所始者人與我也。所以治人與我者。仁與義也。仁以安人。義以正我。故仁之爲言人也。義之爲言我也。言名以別。仁之於人。義之於我。不可不察也。衆人不察。乃反以仁自裕。以義設人。絕其處。逆其理。鮮不亂矣。又曰。春秋爲仁義之法。仁之法在愛人。不在愛我。義之法在正我。不在正人。我不自正。雖能正人。而義不予。不被澤於人。雖厚自愛。而仁不予。

結論　仲舒之倫理學說。雖所傳不具。而其性論。不毗於善惡之一偏。爲漢唐諸儒所莫能外。其所持純粹之動機論。爲宋儒一二學派所自出。於倫理學界頗有重要之關係也。

第四章　揚雄

小傳　揚雄。字子雲。蜀之成都人。少好學。不爲章句訓詁。而博覽。好深湛之思。爲人簡易淸淨。不汲汲於富貴。哀帝時。官至黃門郎。王莽時。被召爲大夫。以天鳳七年卒。年七十一。

著書　雄舊治文學及言語學。作詞賦及方言訓纂篇等書。晚年專治哲學。仿易傳著太玄。仿論語

著法言．太玄者．屬於理論方面．論究宇宙現象之原理．及其進動之方式．法言者．屬於實際方面．推究道德政治之法則．其倫理學說．大抵見於法言云．

玄　揚雄之倫理學說．與其哲學有密切之關係．而其哲學．則融會南北思潮而較淮南子更明晳更切實也．彼以宇宙本體爲玄．卽老莊之所謂道也．而又進論其動作之一方面．則本易象中現象變化之法則．而推闡爲各現象公動之方式．故如其說．則物之各部分．與其全體．有同一之性質．宇宙間發生人類．人類之性．必同於宇宙之性．今以宇宙之本體爲玄．則人各爲一小玄體．而其性無不具有玄之特質矣．然則所謂玄者如何耶．曰．玄者．幽攡萬物而不見形者也．資陶萬物而生規．攔神明而定摹．通古今以開類．攔指陰陽以發氣．一判一合．天地備矣．天日迴行．剛柔接矣．還復其所．始終定矣．一生一死．性命瑩矣．仰以觀象．俯以觀情．察性知命．原始見終．三儀同科．厚薄相劘．圓者杌隉．方者嗇吝．噓者流體．唫者凝形．蓋玄之本體．雖爲虛靜．而其中包有實在之動力．故動而不失律．蓋消長二力．並存於本體．而得保其鈞衡．故本體不失其爲虛靜．而兩者之潛勢力．亦常存而不失焉．

性　玄既如是，性亦宜然，故曰，天降生民，倥侗顓蒙，謂乍觀之，不過無我無知之狀也，然玄之中，由陰陽之二動力互相攝而靜定，則性之中，亦當有善惡之二分子，具同等之強度，如中性之水，非由蒸氣所成，而由於酸鹻兩性之均衡也，故曰，人之性也，善惡混，修其善則爲善人，修其惡則爲惡人，氣也者，適於善惡之馬也，雄所謂氣，指一種衝動之能力，要亦發於性而非在性以外者也，然則雄之言性，蓋折衷孟子性善荀子性惡之二說而爲之，而其玄論亦較孟荀爲圓足焉，

性與爲　人性者，一小玄也，觸於外力，則氣動而生善惡，故人不可不善馭其氣，於是修爲之方法尙已，

修爲之法　或問何如斯謂之人，曰，取四重，去四輕，何謂四重，曰，重言，重行，重貌，重好，言重則有法，行重則有德，貌重則有威，好重則有歡，何謂四輕，曰，言輕則招憂，行輕則招辜，貌輕則招辱，好輕則招淫，其言不能出孔子之範圍，揚雄之學，於實踐一方面，全襲儒家之舊，其言曰，老子之言道德也，吾有取焉，其槌提仁義，絕滅禮樂，吾無取焉，可以觀其概矣，

模範　雄以人各爲一小玄，故修爲之法，不可不得師，得其師，則久而與之類化矣，故曰，勤學不若

求師．師者．人之模範也．曰．螟蠕之子．殪而遇蜾蠃．蜾蠃見之．曰．類我類我．久則肖之．速矣哉．七十子之似仲弓也．或問人可鑄與．曰．孔子嘗鑄顏回矣．

結論　揚雄之學說．以性論為最善．而於性中潛力所由以發動之氣．未嘗說明其性質．是其性論之缺點也．

第五章　王充

漢代　自董揚以外．著書立言．若劉向之說苑新序．桓譚之新論．荀悅之申鑒．以至徐幹之中論．皆不愧為儒家言．而無甚創見．其抱革新之思想．而敢與普通社會奮鬪者．王充也．

小傳　王充．字仲任．上虞人．師事班彪．家貧無書．常游洛陽市肆．閱所賣書．遂博通眾流百家之言．著論衡八十五篇．養性書十六篇．今所傳者．惟論衡云．

革新之思想　漢儒之普通思想．為學理進步之障者二．曰迷信．曰尊古．王充對於迷信．有變虛．異虛．感虛．福虛．禍虛．龍虛．雷虛．道虛．等篇．於一切陰陽災異及神仙之說．掊擊不遺餘力．一以其所經

驗者爲斷。粹然經驗派之哲學也。其對於尊古則有刺孟。非韓。問孔諸篇。雖所舉多無關宏旨。而要其不阿所好之精神。有可取者。

無意志之宇宙論　王充以人類爲比例。以爲凡有意志者必有表見其意志之機關。而宇宙則無此機關。則斷爲無意志。故曰。天地者。非有爲者也。凡有爲者有欲。而表之以口眼者也。今天者如雲霧。地者其體土也。故天地無口眼。而亦無爲。

萬物生於自然　宇宙本無意志。僅爲渾然之元氣。由其無意識之動。而天地萬物。自然生焉。王充以此意駁天地生萬物之舊說。曰。凡所謂生之者。必有手足。今云天地生之。而天地無有手足之理。故天地萬物之生。自然也。

氣與形形與命　天地萬物。自然而生。物之生也。各稟有一定之氣。而所以維持其氣者不可不有相當之形。形成於生初。而一生之運命及性質。皆由是而定焉。故曰。俱稟元氣。或爲禽獸。或爲人。或貴或賤。或貧或富。非天稟施有左右也。人物受性。有厚薄也。又曰。器形既成。不可小大。人體已定。不可減增。用氣爲性。性成命定。體氣與形骸相抱。生死與期節相須。又曰。其命富者。筋力自強。命貴

之人才智自高（班彪嘗作王命論。充師事彪。故亦言有命。）

骨相　人物之運命及性質。皆定於生初之形。故觀其骨相。而其運命之吉凶。性質之美惡。皆得而知之。其所舉因骨相而知性質之證例。有曰。越王勾踐長頸烏喙。范蠡以爲可與共憂患而不可與共安樂。秦始皇隆準長耳鷹胸犀聲。其性殘酷而少恩云。

性　王充之言性也。綜合前人之說而爲之。彼以爲孟子所指爲善者。中人以上之性。如孔子之生而好禮是也。荀子所指爲惡者。中人以下之性。少而無推讓之心者是也。至揚雄所謂善惡混者。則中人之性也。性何以有善惡。則以其稟氣有厚薄多少之別。稟氣尤厚尤多者。恬淡無爲。獨肖元氣。是謂至德之人。老子是也。由是而遞薄遞少。則以漸不肖元氣焉。蓋王充本老莊之義。而以無爲爲上德云。

惡　王充以人性之有善惡。由於稟氣有厚薄多少之別。此所謂惡。蓋僅指其不能爲善之消極方面言之。故以爲稟氣少薄之故。至於積極之惡。則又別舉其原因焉。曰。萬物有毒之性質者。由太陽之熱氣而來。如火煙入眼中。則眼傷。火者。太陽之熱所變也。受此熱氣最甚者。在蟲爲蜂。在草爲蔦。

巴豆。治在魚爲鮭。鯵。鮫。在人爲小人。然則充之意。又以爲元氣中含有毒之分子。而以太陽之熱氣代表之也。

結論　王充之特見。在不信漢儒天人感應之說。其所言人之命運及性質與骨相相關。頗與近世唯物論。以精神界之現象悉推本於生理者相類。在當時不可謂非卓識。惟彼欲以生初之形。定其一生之命運及性質。而不悟體育及智德之教育。於變化體質及精神。皆有至大之勢力。則其所短也。要之充實爲代表當時思想之一人。蓋其時人心已厭倦於經學家天人感應五行災異之說。又將由北方思潮而嬗於南方思想。故其時桓譚馮衍。皆不言讖。而王充有變虛異虛諸篇。且以老子爲上德。由是而進。則南方思想愈熾。而魏晉淸談家興焉。

第六章　淸談家之人生觀

自漢以後。儒學既爲倫理學界之律貫。雖不能人人實踐。而無敢昌言以反對之者。不特政府保持之力。抑亦吾民族由習慣而爲遺傳性。又由遺傳性而演爲習慣。往復於儒教範圍中。迭爲因果。其

根柢深固而不可搖也。其間偶有一反動之時代。顯然以理論抗之者。爲魏晉以後之淸談家。其時雖無成一家之言者。而於倫理學界實爲特別之波動。故鉤稽事狀。綴輯斷語。而著其人生觀之大略焉。

起原　淸談家之所以發生於魏晉以後者。其原因頗多。(一)經學之反動。漢儒治經。囿於詁訓章句。牽於五行災異。而引以應用於人事。積久而高明之士。頗厭其拘迂。(二)道德界信用之失。漢世以經明行修孝廉方正等科選舉吏士。不免有行不副名者。而儒家所崇拜之堯舜周公。又迭經新莽魏文之假託。於是憤激者遂因而懷疑於歷史之事實。(三)人生之危險。漢代外戚宦官。更迭用事。方正之士。頻遭慘禍。而無救於危亡。由是兵亂相尋。賢愚貴賤。均有朝不保夕之勢。於是維持社會之舊學說。不免視爲贅疣。(四)南方思想潛勢力之發展。漢武以後。儒家言雖因緣政府之力。占學界統一之權。而以其略於宇宙論之故。高明之士。採以自饜。故老莊哲學。終潛流於思想界而不滅。揚雄當儒學盛行時。而著書兼採老莊。是其證也。及王充時。潛流已稍稍發展。至於魏晉。則前之三因。已達極點。思想家不能不援老莊方外之觀以自慰。而其流遂漫衍矣。(五)佛教之輸入。當此

思想界搖動之時。而印度之佛教。適乘機而輸入。其於厭苦現世超度彼界之觀念。尤爲持之有故而言之成理。於是大爲南方思想之助力。而淸談家之人生觀出焉。

要素　淸談家之思想。非截然舍儒而合於道佛也。彼蓋滅裂而雜糅之。彼以道家之無爲主義爲本。而於佛教則僅取其厭世思想。於儒家則留其階級思想。（階級思想者。源於上古時百姓黎民之分。孔孟則謂之君子小人。經秦而其迹已泯。然人類不平等之思想。遺傳而不滅。觀東晉以後之言門第可知也）及有命論。（夏道尊命。其義歷商周而不滅。孔子雖號罕言命。而常有有命知命俟命之語。惟儒家言命。其使人克盡義務。而不爲境遇所移。漢世不遇之士。則藉以寄其怨憤。至王充而引以合於道家之無爲主義。則淸談家所本也）有階級思想。而道佛兩家之人類平等觀。儒佛兩家之利他主義。皆以爲不相容而去之。有厭世思想。則儒家之克己。道家之淸淨。以至佛教之苦行。皆以爲徒自拘苦而去之。有命論及無爲主義。則儒家之積善。佛教之濟度。又以爲不相容而去之。於是其所餘之觀念。自等也。厭世也。有命而無可爲也。遂集合而爲苟生之惟我論。得以僞列子之楊朱篇代表之。（楊朱篇雖未能確指爲何人所作。然以其理論與淸談家之言行正相符合。

故假定爲清談家之學說。略敍其說於左。

人生之無常 楊朱篇曰。百年者。壽之大齊。得百年者千不得一。設有其一。孩抱以逮昏老。夜眠之所弭者或居其半。晝覺之所遺者又幾居其半。痛疾哀苦亡失憂懼又或居其半。量十數年之中。逌然自得無介焉之慮者。曾幾何時。人之生也奚爲哉。奚樂哉。曰十年亦死。百年亦死。生爲堯舜。死則腐骨。生爲桀紂。死亦腐骨。一而已矣。言人生至短至弱。無足有爲也。阮籍之大人先生傳。用意略同。曰。天地之永固。非世俗之所及。往者天在下。地在上。反覆顛倒。未之安固。焉能不失律度。天固地動。山陷川起。雲散震壞。六合失理。汝又焉得擇地而行。趨步商羽。往者祥氣爭存。萬物死慮。支體不從。身爲泥土。根拔枝除。咸失其所。汝又安得束身修行。磬折抱鼓。李牧有功而身死。伯宗忠而世絕。進而求利以喪身。營爵賞則家滅。汝又焉得金玉萬億。挾紙奉君上全妻子哉。要之以有命爲前提。而以無爲爲結論而已。

從欲 彼所謂無爲者。謂無所爲而爲之者也。無所爲而爲之。則如何。曰。視吾力之所能至。以達吾意之所向而已。楊朱篇曰。太古之人。知生之暫來。而死之暫去。故從心而不違自然。又曰。恣耳之所

欲聽。恣目之所欲視。恣鼻之所欲向。恣口之所欲言。恣體之所欲安。恣意之所欲行。耳所欲聞者音聲。而不得聽之。謂之閼聰。目所欲見者美色。而不得見之。謂之閼明。鼻所欲向者椒蘭。而不得嗅之。謂之閼顫。口所欲道者是非。而不得言之。謂之閼智。體所欲安者美厚。而不得從之。謂之閼適。意所欲爲者放逸。而不得行之。謂之閼往。凡是諸閼。廢虐之主。去廢虐之主。則熙熙然以俟死。一日一月。一年十年。吾所謂養也。（卽養生）拘於廢虐之主。緣而不舍。戚戚然以久生。雖至百年千年萬年。非吾所謂養也。又設爲事例以明之曰。子產相鄭。其兄公孫朝好酒。弟公孫穆好色。方朝之縱於酒也。不知世道之安危。人理之悔吝。室內之有亡。親族之親疏。存亡之哀樂。水火兵刃。雖交於前而不知。方穆之耽於色也。屏親暱。絕交遊。子產戒之。朝穆二人對曰。凡生難遇而死易及。以難遇之生。俟易及之死。孰當念哉。而欲尊禮義以夸人。矯情性以招名。吾以此爲不若死。而欲盡一生之歡。窮當年之樂。惟患腹溢而口不得恣飲。力憊而不得肆情於色。豈暇憂名聲之醜。性命之危哉。清談家中。如阮籍劉伶畢卓之縱酒。王澄謝鯤等之以任放爲達。不以醉裸爲非。皆由此等理想而演繹之者也。

排聖哲　楊朱篇曰。天下之美。歸之舜禹周孔。天下之惡。歸之桀紂。然而舜者。天民之窮毒者也。禹者天民之憂苦者也。周公者。天民之危懼者也。孔子者。天民之遑遽者也。凡彼四聖。生無一日之歡。死有萬世之名。名固非實之所取也。雖稱之而不知。雖賞之而不知。與株塊奚以異。桀者。天民之逸蕩者也。紂者。天民之放縱者也。之二凶者。生有從欲之歡。死有愚暴之名。實固非名之所與也。雖毀之而不知。雖稱之而不知。與株塊奚以異。此等思想。蓋爲漢魏晉間篡弒之歷史所激而成者。如莊子感於田恆之盜齊。而言聖人之言仁義適爲大盜積者也。嵇康自言薄非湯武而薄周孔。亦其義也。此等問題。苟以社會之大歷史之久。比較而探究之。自有其解決之道。如孟子莊子是也。而清談家則僅以一人及人之一生爲範圍。於是求其說而不可得。則不得不委之於命。由懷疑而武斷。從進其厭世之思想。惟從欲以自放而已矣。

舊道德之放棄　楊朱篇曰。忠不足以安君。而適足以危身。義不足以利物。而適足以害生。安上不由忠而忠名滅。利物不由義而義名絕。君臣皆安物而不兼利。古之道也。此等思想。亦迫於正士不見容而發。然亦由懷疑而武斷。而出於放棄一切舊道德之一途。阮籍曰。禮豈爲我設。卽此義也。

曹操之枉奏孔融也。曰。融與白衣禰衡。跌蕩放言。云。父之於子。當有何親。論其本意。實爲情欲發耳。子之於母。亦復奚爲。譬如寄物瓶中。出則離矣。此等語。相傳爲路粹所虛構。然使路粹不生于是時。則亦不能忽有此意識。又如謝安曰。子弟亦何預人事。而欲使其佳。謝玄曰。如芝蘭不樹。欲其生於庭階耳。此亦足以窺當時思想界之一斑也。

不爲惡　彼等無在而不用其消極主義。故放棄道德。不爲善也。而亦不肯爲惡。范滂之罹禍也。語其子曰。我欲令汝爲惡。則惡不可爲。復令汝爲美。則我不爲惡。蓋此等消極思想。已萌芽於漢季之清流矣。楊朱篇曰。生民之不得休息者。四事之故。一曰壽。二曰名。三曰位。四曰貨。爲是四者。畏鬼。畏人。畏威。畏形。此之謂遁人。可殺可活。制命者在外。不逆命。何羨壽。不矜貴。何羨名。不要勢。何羨位。不貪富。何羨貨。此之謂順民。又曰。不見田父乎。晨出夜入。自以性之恆。啜菽茹藿。自以味之極。肌肉麤厚。筋節踡急。一朝處以柔毛綈幕。薦以粱肉蘭橘。則心痛體煩。而內熱生病。使商魯之君。處田父之地。亦不盈一時而憊。故野人之安。野人之美也。天下莫過焉。彼等由有命論無爲論而演繹之。則爲安分知足之觀念。故所謂從欲焉者。初非縱欲而爲非也。

排自殺　厭世家易發自殺之意識。而彼等持無爲論。則亦反對自殺。楊朱篇曰。孟孫陽曰。若是。則速亡愈於久生。踐鋒刃入湯火。則得志矣。楊子曰。不然。生則廢而任之。究其所欲。以放於盡。無不廢焉。無不任焉。何遽欲遲速於其間耶。（佛教本禁自殺。淸談家殆亦受其影響。）

不侵人之維我論　凡利己主義。不免損人。而彼等所持。則利己而並不侵人。爲純粹之無爲論。故曰。古之人損一毫以利天下。不與也。悉天下以奉一人。不取也。人人不損一毫。人人不利天下。則天下自治。

反對派之意見　方淸談之盛行。亦有一二反對之者。如晉武帝時。傅玄上疏曰。先王之御天下也。教化隆於上。淸議行於下。近者魏武好法術。天下貴刑名。魏文慕通達。天下賤守節。其後綱維不攝。放誕盈朝。遂使天下無復淸議。惠帝時。裴頠作崇有論曰。利慾雖當節制。而不可絕去。人事雖當節。而不可全無。今也談者恐有形之累。盛稱虛無之美。終薄綜世之務。賤內利之用。悖吉凶之禮。忽容止之表。瀆長幼之序。混貴賤之級。無所不至。夫萬物之性。以有爲引。心者非事。而制事必由心。不可謂心爲無也。匠者非器。而制器必須匠。不可謂非有匠也。由是觀之。濟有者皆有也。人類既有。虛無

何益哉。其言非不切事而限於常識。不足以動清談家思想之基礎。故未能有濟也。

結論　清談家之思想至為淺薄無聊。必非有合群性之人類所能耐。故未久而歸。其於儒家倫理學說之根據初未能有所震撼也。

第七章　韓愈

方清談之盛。南方學者如王弼之流。奮攘老莊以說經。而北方學者。如徐遵明李鉉輩。皆篤守漢儒詁訓章句之學。至隋唐而未沫。齊陳以降。南方學者。倦於清談。則競趨於文苑。要之皆無關於學理者也。隋之時。龍門王通。始以紹述北方之思想自任。嘗仿孔子作王氏六經。皆不傳。傳者有中論。其弟子所輯。以當孔氏之論語者也。其言皆夸大無精義。其根本思想。曰執中。其調和異教之見解。曰三教一致。然皆標舉題目。而未有特別之說明也。唐中葉以後。南陽韓愈。慨六朝以來之文章。體格之卑弊。內容之淺薄。欲尋源於群經諸子以革新之。於是始從事於學理之探究。而為宋代理學之先驅焉。

小傳　韓愈，字退之，南陽人，年八歲，始讀書，及長，盡通六經百家之學，貞元八年，擢進士第，歷官至吏部侍郎，其間屢以直諫被貶，憲宗時，上諫迎佛骨表，其最著者也，穆宗時卒，諡曰文。

儒教論　愈之意，儒教者因人類普通之性質，而自然發展於倫理之法則，已無間然，決不容舍是而他求者也，故曰，夫先王之教何耶，博愛之謂仁，行而宜之之謂義，由是而之焉之謂道，足於己無待於外之謂德，其文詩書易春秋，其法禮樂刑政，其民士農工商，其位君臣父子師友賓主昆弟夫婦，其服麻絲，其居宮室，其食粟米蔬果魚肉，其道也易明，其教也易行，是故以之爲己則順而祥，以之爲人則愛而公，以之爲心則和而平，以之爲天下國家則處之而無不當，是故生得其情，死盡其常，郊而天神假，廟而人鬼饗，其敍述可謂簡而能賅，然第即迹象而言，初無關乎學理也。

排老莊　愈既以儒家爲正宗，則不得不排老莊，其所以排之者曰，今其言曰，聖人不死，大盜不止，剖斗折衡而民不爭，嗚呼，其亦不思而已矣，使古無聖人，則人類滅久矣，何則，無羽毛鱗甲以居寒熱也，又曰，今其言曰，曷不爲太古之無事，是責冬之裘者曰，曷不易之以葛，責飢之食者曰，曷不易之以飲也，又曰，老子之小仁義也，其所見者小也，彼以煦煦爲仁，孑孑爲義，其小之也固宜，又曰，凡

吾所謂道德。合仁與義而言之也。天下之公言也。老子之所謂道德。去仁與義而言之也。一人之私言也。皆對於南方思想之消極一方面。而以常識攻擊之。至其根本思想。及積極一方面。則未遑及也。

排佛教　王通之論佛也。曰。佛者。聖人也。其教。西方之教也。在中國則泥。軒車不可以通於越。冠冕不可以之胡。言其與中國之歷史風土不相容也。韓愈之所以排佛者。亦同此義。而附加以輕侮之意。曰。今其法曰。必棄而君臣。去而父子。禁而相生相養之道。以求所謂清淨寂滅。嗚呼。其亦幸而出於三代之後。不見黜於禹湯文武周公孔子也。蓋愈之所排。佛教之形式而已。

性　愈之立說稍合於研究學理之範圍者。性論也。其言曰。性有三品。上者善而已。中者可導而上下者也。下者惡而已。孟子之言性也。曰。人之性善。荀子之言性也。曰。人之性惡。揚子之言性也。人之性善惡混。夫始也善而進於惡。始也惡而進於善。始也善惡混。而今也為善惡。皆舉其中而遺其上下。得其一而失其二者也。又曰。所以為性者五。曰仁。曰禮。曰信。曰義。曰智。上者主一而行四。中者少有其一而亦少反之。其於四也混。下者反一而悖四。其說亦以孔子性相近及上下不移之言為本。

與董仲舒同．而所以規定之者．較爲明晳．至其以五常爲人性之要素．而爲三品之性．定所含要素之分量．則並無證據．臆說而已．

情　愈以性與情有先天後天之別．故曰．性者．與生俱生者也．情者．接物而生者也．又以情亦有三品．隨性而爲上中下．曰．所以爲情者七．曰喜．曰怒．曰哀．曰懼．曰愛．曰惡．曰欲．上者．七情動而處其中．中者有所甚．有所亡．雖然．求合其中者也．下者．亡且甚．直情而行者也．如其言．則性情殆有體用之關係．故其品相因而爲上下．然愈固未能明言其所由也．

結論　韓愈文人也．非學者也．其作原道也．曰．堯以是傳之舜．舜以是傳之禹．禹以是傳之湯．湯以是傳之文武周公．文武周公傳之孔子．孔子傳之孟軻．軻之死不得其傳也．隱然以傳者自任．然其立說．多敷演門面．而絕無精深之義．其功之不可沒者．在尊孟子以繼孔子．而標舉性情道德仁義之名．揭排斥老佛之幟．使世人知是等問題．皆有特別研究之價值．而所謂儒學者．非徒誦習經訓之謂焉．

第八章　李翺

小傳　李翺。字習之韓愈之弟子也。貞元十四年。登進士第。歷官至山南節度使。會昌中。歿於其地。

學說之大要　翺嘗作復性書三篇。其大旨謂性善情惡。而情者性之動也。故賢者當絕情而復性。

性　翺之言性也。曰。性者。所以使人爲聖人者也。寂然不動。廣大清明。照感天地。遂通天地之故。行止語默。無不處其極。其動也中節。又曰。誠者。聖人性之。又曰清明之性。鑑於天地。非由外來也。其義皆本於中庸。故歐陽修嘗謂始讀復性書。以爲中庸之義疏而已。

性情之關係　雖然。翺更進而論吾人心意中性情二者之並存及衝突。曰。人之所以爲聖人者。性也。人之所以惑其性者情也。喜怒哀懼愛惡欲。七者。皆情之爲也。情昏則性遷。非性之過也。水之渾也。其流不清。火之煙也。其光不明。然則性本無惡。因情而後有惡。情者。常蔽性而使之鈍其作用者也。與淮南子所謂久生而靜天之性感而後動性之害相類。翺於是進而說復性之法曰。不慮不思。則情不生。情不生乃爲正思。又曰。聖人。人之先覺也。覺則明。不然則惑。惑則昏。故當覺。則不特遠取

莊子外物而朝徹奮乃近襲佛教之去無明而歸眞如也。

情之起原　性由天稟。而情何自起哉。翺以爲情者。性之附屬物也。曰。無性則情不生。情者。由性而生者也。情不自情。因性而爲情。性不自性。因情以明性。

至靜　翺之言曰。聖人豈無情哉。情有善有不善。又曰。不慮不思。則情不生。雖然。不可失之於靜。靜則必有動。動則必有靜。有動靜而不息。乃爲情。當靜之時。知心之無所思者。是齋戒其心也。知本與無思。動靜皆離。寂然不動。是至靜也。彼蓋以本體爲性。以性之發動一方而爲情。故性者。超絕相對之動靜。而爲至靜。亦即超絕相對之善惡。而爲至善。及其發動而爲情。則有相對之動靜。而即有相對之善惡。故人當齋戒其心。以復歸於至靜至善之境。是謂復性。

結論　翺之說。取徑於中庸。參考莊子。而歸宿於佛教。旣非創見。而持論亦稍近曖昧。然翺承韓愈後。掃門面之談。從諸種教義中。紬繹其根本思想。而著爲一貫之論。不可謂非學說進步之一徵也。

第二期結論　自漢至唐。於倫理學界。卓然成一家言者。寥寥可數。獨尊儒術者。漢有董仲舒。唐有韓愈。吸收異說者。漢有淮南揚雄。唐有李翺。其價值大略相等。大抵漢之學者。爲先秦諸子之餘波。

唐之學者。爲有宋理學之椎輪而已。魏晉之閒。佛說輸入。本有激衝思想界之勢力。徒以其出世之見。與吾族之歷史極不相容。而當時穎達之士。如淸談家。又徒取其消極之義。而不能爲其積極一方面之助力。是以佛氏教義之入吾人也。於哲學界增一種研究之材料。於社會閒增一窮而無告者之遯廬。於平民心理。增一來世應報之觀念。於審察儀式中。竄入禮懺布施之條目。其勢力雖不可消滅。而要之吾人家族及各種社會之組織。初不因是而搖動也。

第三期　宋明理學時代

第一章　總說

有宋理學之起原　魏晉以降．苦於漢儒經學之拘腐．而遁為清談．齊梁以降．歎於清談之簡單．而縟為詩文．唐中葉以後．又厭於體格繁麗內容淺薄之詩文．而趨於質實．則不得不反而求諸經訓．雖然．其時學者．既已濡染於佛老二家閎大幽渺之教義．勢不能復局於故訓章句之範圍．而必於儒家言中．闢一閎大幽渺之境．始有以自展．而且可以與佛老相抗．此所以競趨於心性之理論．而理學由是盛焉．

朱陸之異同　宋之理學．創始於邵周張諸子．而確立於二程．二程以後．學者又各以性之所近．遞相傳演．而至朱陸二子．遂截然分派．朱子偏於道問學．尙墨守古義．近於荀子．陸子偏於尊德性．尙

自由思想。近於孟子。朱學平實。能使社會中各種階級。修私德。安名分。故當其及身。雖嘗受攻訐。而自明以後。頓爲政治家所提倡。其勢力或彌漫全國。然承學者之思想。卒不敢溢於其範圍之外。陸學則至明之王陽明而益光大焉。

動機論之成立　朱陸兩派。雖有尊德性道問學之差別。而其所研究之對象。則皆爲動機論。董仲舒之言曰。正其義不謀其利。明其道不計其功。張南軒之言曰。學者潛心孔孟。必求其門而入。以爲莫先於明義利之辨。蓋聖賢無所爲而然也。有所爲而然者。皆人欲之私。而非天理之所存。此義利之分也。自未知省察者言之。終日之間。鮮不爲利矣。非特名位貨殖而後爲利也。意之所向。一涉於有所爲。雖有淺深之不同。而其爲徇己自私。則一而已矣。此皆極端之動機論。而朱陸兩派所公認者也。

功利論之萌出　孔孟之言。本折衷於動機功利之間。而極端動機論之流弊。勢不免於自殺其競爭生存之力。故儒者或激於時局之顛危。則亦恆溢出而爲功利論。呂東萊陳龍川葉水心之屬。憤宋之積弱。則歎理學之繁瑣。而昌言經制。顏習齋痛明之傾亡。則並詆朱陸兩派之空疏。而與其徒

李恕谷王崐繩輩研究禮樂兵農．是皆儒家之功利論也．惟其人皆亟於應用．而略於學理．故是編未及詳敘焉．

儒教之養成　自漢武帝以後．儒家雖具有國教之儀式及性質．而與社會心理．尚無絲毫之關係．（觀晉以後．普通人佞佛求仙之風．如是其盛．苟其先已有普及之儒教．則其時人心之對於佛教．必將如今人之對於基督教矣．）其普通人之行習．所以能不大違於儒教者．歷史之遺傳．法令之約束爲之耳．及宋而理學之儒輩出．講學授徒．幾徧中國．其人率本其所服膺之動機論而演繹之於日用常行之私德．又卒能刻苦躬行．以爲規範．得社會之信用．其後．政府又專以經義貢士．而尤注重於朱注之大學中庸論語孟子四書．於是稍稍聰穎之士．皆自幼誦讀．於是達而在上．則益增其說於法令之中．窮而在下．則長書院．設私塾．掌學校教育之權．或爲文士．編述小說劇本．行社會教育之事．遂使十室之邑．三家之村．其子弟苟有從師讀書者．則無不以四書爲讀本．而其間一知半解互相傳述之語．雖不識字者．亦皆耳熟而詳之．雖間有苛細拘苦之事．非普通人所能耐．然清議既成．則非至頑悍者．不敢顯與之悖．或陰違之而陽從之．或不能以之律己而亦能以之繩人．蓋

自是始確立爲普及之宗教焉。斯則宋明理學之功也。

思想之限制　宋儒理學。雖無不旁採佛老而終能立凝成儒教之功者。以其眞能以信從教主之儀式。對於孔子也。彼等於孔門諸子。以至孟子。皆不能無微詞。而於孔子之言。則不特不敢稍違。而亦不敢稍加以擬議。如有子所謂夫子有爲而言之者。又其所是非。則一以孔子之言爲準。故其互相排斥也。初未嘗持名學之例以相繩。曰。如是則不可通也。如是則自相矛盾也。惟以宗教之律相繩。曰。如是則與孔子之說相背也。如是則近禪也。其篤信也如此。故其思想皆有制限。其理論界。則至性善性惡之界而止。至於善惡之界說若標準。則皆若無庸置喙。故往往以無善無惡與善爲同一。而初不自覺其牴牾。其於實踐方面。則以爲家族及各種社會之組織。自昔已然。惟其間互相交際之道。如何而能無背於孔子。是爲研究之對象。初未嘗有稍萌改革之思想者也。

第二章　王荊公

宋代學者。以邵康節爲首。同時有司馬溫公。及王荊公。皆以政治家著。又以特別之學風。立於思想

系統之外者也．溫公仿揚雄之太玄作潛虛．以數理解釋宇宙．無關於倫理學．故略之．荆公之性論．則持平之見．足爲前代諸性論之結局．特敍於左．

小傳　王荆公．名安石．字介甫．荆公者．其封號也．臨川人．神宗時被擢爲參知政事．厲行新法．當時正人多反對之者．遂起黨獄．爲世詬病．元豐元年．以左僕射觀文殿大學士卒．年六十八．其所著有新經義學說及詩文集等．今節敍其性論及禮論之大要於左．

性情之均一　自來學者．多判性情爲二事．而於情之所自出．恆苦無說以處之．荆公曰．性情一也．世之論者曰性善情惡．是徒識性情之名．而不知性情之實者也．喜怒哀樂好惡欲．未發於外而存於心者．性也．發於外而見於行者．情也．性者情之本．情者性之用．故吾曰性情一也．彼蓋以性情者．不過本體方面與動作方面之別稱．而並非二事．性純則情亦純．情固未可滅也．何則．無情則直無動作．非吾人生存之狀態也．故曰．君子之所以爲君子者．無非情也．小人之所以爲小人者．無非情也．

善惡　性情皆純．則何以有君子小人及善惡之別乎．無他．善惡之名．非可以加之性情．待性情發

動之效果。見於行爲。評量其合理與否。而後得加以善惡之名焉。故曰喜怒哀樂愛惡欲。七者。人生而有之。接於物而後動。動而當理者。聖也。賢也。不當於理者。小人也。彼徒見情發於外。爲外物所累。而遂入於惡也。因曰。情惡也。害性者情也。是曾不察情之發於外。爲外物所感。而亦將入於善乎。如其說。則性情非可以善惡論。而善惡之標準。則在理。其所謂理。在應時處位之關係。而無不適當云爾。

情非惡之證明　彼又引聖人之事。以證情之非惡。曰。舜之聖也。象喜亦喜。使可喜而不喜。豈足以爲舜哉。文王之聖也。王赫斯怒。使可怒而不怒。豈足以爲文王哉。舉二者以明之。其餘可知。使無情。雖曰性善。何以自明哉。誠如今論者之說。以無情爲善。是木石也。性情者。猶弓矢之相待而爲用。若夫善惡。則猶之中與不中也。

禮論　荀子道性惡。故以禮爲矯性之具。荊公言性情無善惡。而其發於行爲也。可以善。可以惡。故以禮爲導人於善之具。其言曰。夫木斲之而爲器。馬服之而爲駕。非生而能然也。劫之於外而服之以力者也。然聖人不舍木而爲器。不舍馬而爲駕。固因其天資之材也。今人生而有嚴父愛母之心。

聖人因人之欲而爲之制．故其制．雖有以強人．而乃順其性之所欲也．聖人苟不爲之禮．則天下蓋有慢父而疾母者．是亦可謂無失其性者也．夫狙猿之形．非不若人也．繩之以尊卑．而節之以揖讓．彼將趨深山大麓而走耳．雖畏之以威而馴之以化．其可服也．乃以爲天性無是而化於僞也．然則狙猿亦可爲禮耶．故曰．禮者．始於天而成於人．天無是而人欲爲之．吾蓋未之見也．

結論　荊公以政治文章著．非純粹之思想家．然其言性情非可以善惡名．而別求善惡之標準於外．實爲漢唐諸儒所未見及．可爲有卓識者矣．

第三章　邵康節

小傳　邵康節．名雍．字堯夫．河南人．嘗師北海李之才．受河圖先天象數之學．妙契神悟．自得者多．屢被舉．不之官．熙寧十年卒．年六十七．元祐中．賜謚康節．著有觀物篇．漁樵問答．伊川擊壤集．先天圖．皇極經世書等．

宇宙論　康節之宇宙論．仿易及太玄．以數爲基本．術世界時間之開歷．而論其循環之法則．以及

於萬物之化生。其有關於倫理學說者。論人類發生之原者是也。其略如下。

動靜二力　動靜二力者。發生宇宙現象而且有以調攝之者也。動者爲陰陽。靜者爲剛柔。陰陽爲天。剛柔爲地。天有暑寒晝夜。感於事物之性情狀態。地有雨風露雷。應於事物之走飛草木。性情形體。與走飛草木相合而爲動植之感應。萬物由是生焉。性情形態之走飛草木。應於聲色氣味。走飛草木之性情形態。應於耳目口鼻。物者有色聲氣味而已。人者有耳目口鼻。故人者總攝萬物而得其靈者也。

物人凡聖之別　康節言萬物化成之理如是。於是進而論人物之別。及凡人與聖人之別。曰。人所以爲萬物之靈者。耳目口鼻。能收萬物之聲色氣味。聲色氣味。萬物之體也。耳目鼻口。萬人之用也。體無定用。惟變是用。用無定體。惟化是體。用之交也。人物之道。於是備矣。然人亦物也。聖亦人也。有一物之物。有十物之物。有百物之物。有千物萬物億物兆物之物。生一物之物而當兆物之物者。非人耶。有一人之人。有十人之人。有百人之人。有千人萬人億人兆人之人。生一人之人而當兆人之人者。非聖耶。是以知人者物之至。聖人者。人之至也。人之至者。謂其能以一心觀萬心。以一身觀萬

身。以一世觀萬世。能以心代天意。口代天言。手代天工。身代天事。是以能上識天時。下盡地理。中盡物情。而通照人事。能彌綸天地。出入造化。進退古今。表裏人物者也。如其說。則聖人者。包含萬有。無物我之別。解脫差別界之觀念。而入於萬物一體之平等界者也。

學　然則人何由而能爲聖人乎。曰。學。康節之言學也。曰。學不際天人。不可以謂之學。又曰。學不至於樂。不可以謂之學。彼以學之極致在四經。易書詩春秋是也。曰。昊天之盡物。聖人之盡民。皆有四府。昊天之四府。春夏秋冬之謂也。升降於陰陽之間。聖人之四府。易書詩春秋之謂也。升降於禮樂之間。意言象數者。易之理。仁義禮智者。書之言。性情形體者。詩之根。聖賢才術者。春秋之事。謂之心。謂之用。易由皇帝王伯。書應虞夏殷周。詩關文武周公。春秋係秦晉齊楚。謂之體。謂之跡。心跡體用四者相合。而得爲聖人。其中同中有異。異中有同。異同相乘。而得萬世之法則。

愼獨　康節之意。非徒以講習爲學也。故曰。君子之學。以潤身爲本。其治人應物。皆餘事也。又曰。凡人之善惡。形於言。發於行。人始得而知之。但萌諸心。發諸慮。鬼神得而知之。是君子所以愼獨也。又曰。人之神。卽天地之神。人之自欺。卽所以欺天地。可不愼與。又言愼獨之效曰。能從天理而動者。造

化在我。其對於他物也。我不被物而能物物。又曰。任我者情。情則蔽。蔽則昏。因物者性。性則神。神則明。潛天潛地。行而無不至。而不爲陰陽所攝者。神也。

神　彼所謂神者何耶。即復歸於性之狀態也。故曰。神無方而性則質也。又曰。神無所不在。至人與他心通者。其本一也。道與一。神之強名也。以神爲神者至言也。然則彼所謂神。即老子之所謂道也。

性情　康節以復性爲主義。故以情爲性之反動者。曰。月者日之影。情者性之影也。心爲性而膽爲情。性爲神而情爲鬼也。

結論　康節之宇宙論。以一人爲一小宇宙。本於漢儒。一切以象數說之。雖不免有拘墟之失。而其言由物而人。由人而聖人。頗合於進化之理。其以神爲無差別界之代表。而以慎獨而復性。爲由差別界而達無差別之作用。則其語雖一本於儒家。而其意旨則皆莊佛之心傳也。

第四章　周濂溪

小傳　周濂溪。名敦頤。字茂叔。道州營道人。景祐三年。始官洪州分寧縣主簿。歷官至知南康郡。因

家於廬山蓮花峯下。以營道故居濂溪名之。熙寧六年卒。年五十七。黃庭堅評其人品。如光風霽月。晚年。閒居樂道。不除窗前之草。曰。與自家生意一般。二程師事之。濂溪常使尋孔顏之樂何在。所著有太極圖太極圖說。通書等。

太極論　濂溪之言倫理也。本於性論。而實與其宇宙論合。故述濂溪之學。自太極論始。其言曰。無極而太極。太極動而生陽。動極而靜。靜而生陰。靜極復動。一動一靜。互爲其根。分陰分陽。兩儀立焉。五行一陰陽也。陰陽一太極也。太極本無極也。五行之生也。各一其性。無極之眞。二五之精。妙合而凝。乾道成男。坤道成女。二氣交感。化合萬物。萬物生之。而變化無窮。人得其秀而最靈。生而發神知。五性感動而善惡分。聖人定之以中正仁義。主靜而立其極。聖人與天地合其德。與日月合其明。與四時合其序。與鬼神合其吉凶。君子修之吉。小人悖之凶。故曰。立天之道。曰陰與陽。立地之道。曰柔與剛。立人之道。曰仁與義。又曰。原始要終。故知死生之說。大哉易其至矣乎。其大旨以人類之起原。不外乎太極。而聖人則以人而合德於太極者也。

性與誠　濂溪以性爲誠。本於中庸。惟其所謂誠。專自靜止一方面考察之。故曰。誠者。聖人之本。大

哉乾元．萬物資始．誠之原也．乾道變化．各正性命．誠既立矣．純粹至善．故曰．一陰一陽之謂道．繼之者善也．成之者性也．元亨者誠之通．利貞者誠之復．大哉易．其性命之源乎．又曰．誠者．五常之本．百行之原也．靜無而動有．至正而明達者也．五常百行．非誠則爲邪暗塞．故誠則無事．至易而行難．由是觀之．性之本質爲誠．超越善惡．與太極同體者也．

善惡　然則善惡何由起耶．曰．起於幾．故曰．誠無爲．幾善惡．愛曰仁．宜曰義．理曰禮．通曰智．守曰信．性而安之之謂聖．執之之謂賢．發微而不可見．充周而不可窮之謂神．

幾與神　濂溪以行爲最初極微之動機爲幾．而以誠幾之間．自然中節之作用爲神．故曰．寂然不動者誠也．感而遂通者神也．動而未形於有無之間者幾也．誠精故明．神應故妙．幾微故幽．誠神幾謂之聖人．

仁義中正　惟聖故神．苟非聖人．則不可不注意於動機．而一以聖人之道爲準．故曰．動而正曰道．用而和曰德．匪仁匪義匪禮匪智匪信．悉邪也．邪者動之辱也．故君子愼動．又曰．聖人之道．仁義中正而已．守之則貴．行之則利．廓之而配乎天地．豈不易簡哉．豈爲難知哉．不守不行不廓而已．

修爲之法　吾人所以愼動而循仁義中正之道者。當如何耶。濂溪立積極之法。曰思。曰洪範。曰思。曰睿。睿作聖。幾動於此而誠動於彼。思而無不通者。聖人也。非思不能通微。非睿不能無不通。故思者。聖功之本。吉凶之幾也。又立消極之法。曰無欲。曰。無欲則靜虛而動直。靜虛則明。明則通。動直則公。公則溥。明通公溥。庶矣哉。

結論　濂溪由宇宙論而演繹以爲倫理說。與康節同。惟康節說之以數。而濂溪則說之以理。說以數者。非動其基礎。不能加以補正。說以理者。得截其一二部分而更變之。是以康節之學。後人以象數派外視之。而濂溪之學。遂孳生思想界種種問題也。濂溪之倫理說。大端本諸中庸。以幾爲善惡所由分。是其創見。而以人物之別。爲在得氣之精粗。則後儒所祖述者也。

第五章　張橫渠

小傳　張橫渠名載。字子厚。世居大梁。父卒於官。因家於鳳翔郿縣之橫渠鎭。少喜談兵。范仲淹授以中庸。乃翻然志道。求諸釋老。無所得。乃反求諸六經。及見二程。語道學之要。乃悉棄異學。嘉祐中。

舉進士。官至知太常禮院。熙寧十年卒。年五十八。所著有正蒙。經學理窟。易說。語錄。西銘。東銘等。

太虛　橫渠嘗求道於佛老。而於老子由無生有之說。佛氏以山河大地爲見病之說。俱不之信。以爲宇宙之本體。爲太虛。無始無終者也。其所含有凝散之二動力。是爲陰陽。由陰陽而發生種種現象。現象雖無一雷同。而其發生之源則一。故曰。兩不立則一不可見。一不可見則兩之虛實也。動靜也。聚散也。淸濁也。其究一也。又曰。造化之所成。無一物相肖者。橫渠由是而立理一分殊之觀念。

理一分殊　橫渠既於宇宙論立理一分殊之觀念。則應用之於倫理學。其西銘之言曰。乾稱父。坤稱母。予茲藐焉。乃渾然中處。天地之塞。吾其體。天地之帥。吾其性。民吾同胞。物吾與也。大君者。我之宗子。大臣者。宗子之家相。尊高年。所以長其長。慈孤弱。所以幼其幼。聖其合德。賢其秀也。凡天下之疲癃殘疾惸獨鰥寡。皆吾兄弟之顛連而無告者也。

天地之性與氣質之性　天地之塞吾其體。亦卽萬人之體也。天地之帥吾其性。亦卽萬人之性也。然而人類有賢愚善惡之別。何故。橫渠於是分性爲二。謂爲天地之性與氣質之性。曰。形而後有性質之性。能反之。則天地之性存。故氣質之性。君子不性焉。其意謂天地之性。萬人所同。如太虛然。理

一也。氣質之性。則起於成形以後。如太虛之有氣。氣有陰陽。有清濁。故氣質之性。有賢愚善惡之不同。所謂分殊也。雖然。陰陽者。雖若相反而實相成。故太虛演爲陰陽。而陰陽得復歸於太虛。至於氣之清濁。人之賢愚善惡。則相反矣。比而論之。頗不合於論理。

心性之別　從前學者多幷心性爲一談。橫渠則別而言之。曰。物與知覺合。有心之名。又曰。心者統性情者也。蓋以心爲吾人精神界全體之統名。而性則自心之本體言之也。

虛心　橫渠以心爲統性與知。而以知附屬於氣質之性。故其修爲之的。不在屑屑求知。而在反於天地之性。是爲合心於太虛。故曰。太虛者。心之實也。又曰。不可以聞見爲心。若以聞見爲心。天下之物。不可一一聞見。是小其心也。但當合心於太虛而已。心虛則公平。公平則是非較然可見。當爲不當爲之事。自可知也。

變化氣質　橫渠既以合心於太虛爲修爲之極功。而又以人心不能合於太虛之故。實爲氣質之性所累。故立變化氣質之說。曰。氣質惡者。學即能移。今之人多使氣。又曰。學至成性。則氣無由勝。又曰。爲學之大益。在自能變化氣質。不爾。則卒無所發明。不得見聖人之奧。故學者先當變化氣質。變

化氣質。與虛心相表裏。

禮　橫渠持理一分殊之理論。故重秩序。又於天地之性以外。別揭氣質之性。已兼取荀子之性惡論。故重禮。其言曰。生有先後。所以爲天序。小大高下相形。是爲天秩。天之生物也有序。物之成形也有秩。知序然後經正。知秩然後禮行。彼既持此理論。而又能行以提倡之。治家接物。大要正己以感人。其教門下。先就其易。主日常動作。必合於禮。程明道嘗評之曰。橫渠教人以禮。固激於時勢。雖然。只管正容謹節。宛然如喫木札。使人久而生嫌厭之情。此足以觀其守禮之篤矣。

結論　橫渠之宇宙論。可謂持之有理。而其由陰陽而演爲清濁。又由清濁而演爲賢愚善惡。遂不免遠於論理。其言理一分殊。言天地之性與氣質之性。皆爲創見。然其致力之處。偏重分殊。遂不免橫搠階級之見。至謂學者舍禮義而無所猷爲。與下民一致。又偏重氣質之性。至謂天質善者。不足爲功。勤於矯惡矯情。方爲功。皆與其民吾同胞及人皆有天地之性之說不能無矛盾也。

第六章　程明道

小傳　程明道名顥.字伯淳.河南人.十五歲.偕其弟伊川就學於周濂溪.由是慨然棄科舉之業.有求道之志.逾冠.被調爲鄂縣主簿.晚年.監汝州酒稅.以元豐八年卒.年五十四.其爲人克實有道.和粹之氣.盎於面背.門人交友.從之數十年.未嘗見其忿厲之容.方王荆公執政時.明道方官監察御史裏行.與議事.荆公厲色待之.明道徐曰.天下事非一家之私議.願平氣以聽.荆公亦爲之愧屈.於其卒也.文彥博采衆議.表其墓曰.明道先生.其學說見於門弟子所輯之語錄.

性善論之原理　邵周張諸子.皆致力於宇宙論與倫理說之關係.至程子而始專致力於倫理學說.其言性也.本孟子之性善說.而引易象之文以爲原理.曰.生生之謂易.是天之所以爲道也.天只是以生爲道.繼此生理者.只是善.便有一元的意思.元者善之長.萬物皆有春意.便是繼之者善也.成之者性也.成卻待萬物自成其性須得.又曰.一陰一陽之謂道.自然之道也.有道則有用.元者善之長也.成之者.卻只是性.各正性命也.故曰.仁者見之謂之仁.智者見之謂之智.又曰.生之謂性.人生而靜以上.不能說.示說之謂性時.便已不是性.凡說人性.只是說繼之者善也.孟子云.人之性善是也.夫所謂繼之者善.猶水之流而就下也.又曰.生之謂性.性卽氣.氣卽性.生之謂也.其措語雖多

不甚明瞭。然推其大意。則謂性之本體。殆本無善惡之可言。至卽其動作之方面而言之。則不外乎生生卽人無不欲自生。而亦未嘗有必不欲他人之生者。本無所謂不[illegible]而與天地生之道相合。故謂繼之者善也。

善惡　生之謂性。本無所謂不善。而世固有所謂惡者何故。明道曰。天下之善惡。皆天理。謂之惡者。本非惡。但或過或不及。便如此。如楊墨之類。其意謂善惡之所由名。僅指行爲時之或過或不及而言。與王荊公之說相同。又曰。人生氣稟以上。於理不能無善惡。雖然。性中元非兩物相對而生。又以水之清濁喩之曰。皆水也。有流至海而不濁者。有流未遠而濁多者。或少者。清濁雖不同。而不能以濁者爲非水。如此。則人不可不加以澄治之功。故用力敏勇者疾清。用力緩急者遲清。及其清。則只是原初之水也。非將清者來換卻濁者。亦非將濁者取出置之一隅。水之清如性之善。是故善惡者。非在性中兩物相對而各自出來也。此其措語。雖亦不甚明瞭。其所謂氣稟。幾與橫渠所謂氣質之性相類。然推其本意。則仍以善惡爲發而中節與不中節之形容詞。蓋人類雖同稟生生之氣。而旣具各別之形體。又處於各別之時地。則自愛其生之心。不免太過。而愛人之生之心。恆不免不及。如

水流因所經之地而不免漸濁．是不能不謂之惡．而要不得謂人性中具有實體之惡也．故曰．性中元非有善惡兩物相對而出也．

仁　生生爲善．卽我之生與人之生無所歧視也．是卽論語之所謂仁．所謂忠恕．故明道曰．學者先須識仁．仁者．渾然與物同體．義禮智信．皆仁也．又曰．醫家以手足之痿痺爲不仁．此言最善名狀．仁者．以天地萬物爲一體．無非己也．手足不仁時．身體之氣不貫．故博施濟衆．爲聖人之功用．仁至難言．又曰．若夫至仁．天地爲一身．而天地之間．品物萬形．爲四肢百體．夫人豈有視四肢百體而不愛者哉．聖人仁之至也．獨能體斯心而已．

敬　然則體仁之道．將如何．曰．敬．明道之所謂敬．非檢束其身之謂．而涵養其心之謂也．故曰．只聞人說善言者．爲敬其心也．故視而不見．聽而不聞．主於一也．主於內．則外不失敬．便心虛故也．必有事焉不忘．不要施之重．便不好．敬其心．乃至不接視聽．此學者之事也．始學豈可不自此去．至聖人則自從心所欲．不踰矩．又曰．敬卽便是禮．無己可克．又曰．主一無適．敬以直內．便有浩然之氣．

忘內外　明道循當時學者措語之習慣．雖欲常言人欲．言私心私意．而其本意則不過以惡爲發

而不中節之形容詞。故其所注意者皆積極而非消極。嘗曰。所謂定者。動亦定。靜亦定。無將迎。無內外。苟以外物爲外。牽己而從之。是以己之性爲有內外也。且以己之性爲隨物於外。則當其在外時。何者爲在中耶。有意於絕外誘者。不知性無內外也。又曰。夫天地之常。以其心普萬物而無心。聖人之常。以其情順萬事而無情。故君子之學。莫若廓然而大公。物來而順應。苟規規於外誘之除。將見滅於東而生於西。非惟日之不足。顧其端無窮。不可得而除也。又曰。與其非外而是內。不若內外之兩忘。兩忘則澄然無事矣。無事則定。定則明。明則尙何應物之爲累哉。聖人之喜。以物之當喜。聖人之怒。以物之當怒。是聖人之喜怒。不繫於心而繫於物也。是則聖人豈不應於物哉。烏得以從外者爲非。而更求在內者爲是也。

誠　明道既不以力除外誘爲然。而所以涵養其心者。亦不以防檢爲事。嘗述孟子勿助長之義。而以反身而誠互證之。曰。學者須先識仁。仁者。渾然與物同體。識得此理。以誠敬存之而已。不須防檢。不須窮索。若心懈則有防。心苟不懈。何防之有。理有未得。故須窮索。存久自明。安待窮索。此道與物無對。大不足以明之。天地之用皆我之用。孟子言萬物皆備於我。須反身而誠。乃爲大樂。若反身未

誠，則猶是二物有對，以己合彼，終未有之，又安得樂。必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長，未嘗致纖毫之力，此其存之之道，若存得便合有得。蓋良知良能元不喪失，以昔日習心未除，故須存習此心，久則可奪舊習，又曰，性與天道，非自得者不知，有安排布置者，皆非自得。

結論　明道學說，其精義，始終一貫，自成系統，其大端本於孟子而以其所心得者補正而發揮之。其言善惡也，取中節不中節之義，與王荊公同，其言仁也，謂合於自然生生之理，而融自愛他愛爲一義，其言修爲也，惟主涵養心性，而不取防檢窮索之法，可謂有樂道之趣，而無拘墟之見者矣。

第七章　程伊川

小傳　程伊川，名頤，字正叔，明道之弟也，少明道一歲，年十七，嘗伏闕上書，其後屢被舉，不就，哲宗時，擢爲崇正殿說書，以嚴正見憚，見劾而罷，徽宗時，被邪說詖行惑亂衆聽之謗，下河南府推究，逐學徒，隸黨籍，大觀元年卒，年七十五，其學說見於易傳及語錄。

伊川與明道之異同　伊川與明道，雖爲兄弟，而明道溫厚，伊川嚴正，其性質皎然不同，故其所持

之主義。遂不能一致。雖其間互通之學說甚多。而揭其特具之見較之。則顯為二派。如明道以性即氣。而伊川則以性即理。又特嚴理氣之辨。明道主忘內外。而伊川特重寡慾。明道重自得。而伊川尙窮理。蓋明道者。粹然孟子學派。伊川者。雖亦依違孟學。而實荀子之學派也。其後由明道而遞演之。則為象山陽明。由伊川而遞演之。則為晦庵。所謂學焉而各得其性之所近者也。

理氣與性才之關係　伊川亦主孟子性中有善之說。而歸其惡之源於才。故曰。性出於天。才出於氣。氣清則才清。氣濁則才濁。才則有不善。性則無不善。又曰。性無不善。而有不善者。才也。性即是理。理則自堯舜至於途人一也。才稟於氣。氣有清濁。稟其清者為賢。稟其濁者為愚。其大意與橫渠言天地之性氣質之性相類。惟名號不同耳。

心　伊川以心與性為一致。故曰。在天為命。在義為理。在人為性。主於身為心。其言性也。曰。性即理。所謂理性是也。天下之理。原無不善。喜怒哀樂之未發。何嘗不善。發而中節。往往無不善。發而不中節。然後為不善。是以性為在喜怒哀樂未發之境也。其言心也。曰。沖漠無朕。萬象森然已具。未應不是先。已應不是後。如百尺之木。自根本至枝葉。無一不貫。或問以赤子之心為已發。是否。曰。已發而

去道未遠。曰。大人不失赤子之心若何。曰。取其純一而近道。曰。赤子之心與聖人之心若何。曰。聖人之心。如明鏡止水。是亦以喜怒哀樂未發之境爲心之本體也。

養氣寡慾　伊川以心性本無所謂不善。及喜怒哀樂之發而不中節。始有不善。其所以發而不中節之故。則由其氣稟之濁而多慾。故曰。孟子所以養氣者。養之至則淸明純全昏塞之患去。或曰養心。或曰養氣。何耶。曰。養心者無害而已。養氣者在有帥。又言養氣之道在寡慾。曰。致知在所養。養知莫過於寡慾二字。其所言養氣。已與孟子同名而異實。及依達大學。則又易之以養知。是皆遷就古書文詞之故。至其本意。則不過謂寡慾則可以易氣之濁者而爲淸。而漸達於明鏡止水之境也。

敬與義　明道以敬爲修爲之法。伊川同之。而又本易傳敬以直內義以方外之語。於敬之外。尤注重集義。曰。敬只是持己之道。義便知有是有非。從理而行。是義也。若只守一個之敬。而不知集義。卻是都無事。且如欲爲孝。不成只守一個孝字而已。須是知所以爲孝之道。當如何奉侍。當如何溫凊。然後能盡孝道。

窮理　伊川所言集義。卽謂實踐倫理之經驗。而假孟子之言以名之。其自爲說者。名之曰窮理。而

又條舉三法。一曰。讀書講明義理。二曰。論古今之物。分其是非。三曰。應事物而處其當。又分智爲二種。而排斥聞見之智。曰聞見之智。非德性之智。物交物而知之。非內也。今之所謂博物多能者是也。德性之智。不借聞見。其意蓋以讀書論古應事而資以淸明德性者。爲德性之智。其專門之考古學歷史經濟家。則斥爲聞見之智也。

知與行　伊川又言須是識在行之先。譬如行路。須得先照。又謂勉強合道而行動者。決不能永續。人性本善。循理而行。順也。是故燭理明則自然樂於循理而行動。是爲知行合一說之權輿。

結論　伊川學說。蓋注重於實踐一方面。故於命理心性之屬。僅以異名同實之義應付之。而於惡之所由來。曰才。曰氣。曰欲。亦不復詳爲之分晰。至於修爲之法。則較前人爲詳。而爲朱學所自出也。

第八章　程門大弟子

程門弟子　歷事二程者爲多。而各得其性之所近。其間特性最著。而特有影響於後學者。爲謝上蔡楊龜山二人。上蔡毗於尊德性。紹明道而啓象山。龜山毗於道問學。述伊川而遞傳以至考亭者

也。

上蔡小傳　謝上蔡。名良佐。字顯道。壽州上蔡人。初務記問。該博。及事明道。明道曰。賢所記何多。抑可謂玩物喪志耶。上蔡赧然。明道曰。是即惻隱之心也。因勸以無徒學言語。而靜坐修練。上蔡以元豐元年登進士第。其後歷官州郡。徽宗時。坐口語。廢爲庶民。著論語說。其語錄三篇。則朱晦庵所輯也。

其學說　上蔡以仁爲心之本體。曰。心者何。仁而已。又曰。人心著。與天地一般。只爲私意自小。任理因物而已無與焉者。天而已。於是言致力之德。曰。窮理。曰持敬。其言窮理也。曰。物物皆有理。窮理則知天之所爲。知天之所爲。則與天爲一。窮理之至。自然不勉而中。不思而得。從容中道。詢理必物物而窮之與。曰。必窮其大者。理一而已。一處理窮。則觸處皆是。恕其窮理之本與。其言致敬也。曰。近道莫若靜。齋戒以神明其德。天下之至靜也。又曰。敬者是常惺惺而法心齋。

龜山小傳　楊龜山。名時。字中立。南劍將樂人。熙寧元年。舉進士。後歷官州郡。及侍講。紹興五年卒。年八十三。龜山初事明道。明道沒。事伊川。二程皆甚重之。嘗讀橫渠西銘。而疑其近於兼愛。及聞伊

川理一分殊之辨而豁然．其學說見於龜山集及其語錄．

其學說　龜山言人生之準的在聖人．而其致力也在致知格物．曰．學者以致知格物為先．知未至．雖欲擇善而固執之．未必當於道也．鼎鑊陷穽之不可蹈．人皆知之．而世人亦無敢蹈之者．知之審也．致身下流．天下之惡皆歸之．與鼎鑊陷穽何異．而或蹈之而不避者．未眞知之也．若眞知為不善．如蹈鼎鑊陷穽．則誰為不善耶．是其說近於經驗論．然彼所謂經驗者．乃在研求六經．故曰．六經者．聖人之微言．道之所存也．道之深奧．雖不可以言傳．而欲求聖賢之所以為聖賢者．舍六經於何求之．學者當精思之．力行之．默會於意言之表．則庶幾矣．

結論　上蔡之言窮理．龜山之言格致．其意略同．而上蔡以恕為窮理之本．龜山以研究六經為格致之主．是顯有主觀客觀之別．是即二程之異點．而亦朱陸學派之所由差別也．

第九章　朱晦庵

小傳　龜山一傳而為羅豫章．再傳而為李延平．三傳而為朱晦庵．伊川之學派．於時大成焉．晦庵

名熹。字元晦。一字仲晦。晦庵其自號也。其先徽州婺源人。父松。爲尤溪尉。寓溪南生熹。晚遷建陽之考亭。年十八。登進士。其後歷主簿提舉及提點刑獄等官。及歷奉外祠。雖屢以僞學被劾。而講習不輟。慶元六年卒。年七十一。高宗諡之曰文。理宗之世。追封信國公。門人黃幹狀其行曰。其色莊。其言厲。其行舒而恭。其坐端而直。其閒居也。未明而起。深衣幅巾方履。拜家廟以及先聖。退而坐書室。案必正。書籍器用必整。其飲食也。羹食行列有定位。匙箸舉措有定所。倦而休也。瞑目端坐。休而起也。整步徐行。中夜而寢。寤則擁衾而坐。或至達旦。威儀容止之則。自少至老。祁寒盛暑。造次顛沛。未嘗須臾離也。著書甚多。如大學中庸章句或問。論語集注。孟子集注。易本義。詩集傳。太極圖解。通書解。正蒙解。近思錄。及其文集語錄。皆有關於倫理學說者也。

理氣　晦庵本伊川理氣之辨。而以理當濂溪之太極。故曰。由其橫於萬物之深底而見時。曰太極。由其與氣相對而見時。曰理。又以形上形下爲理氣之別。而謂其不可以時之前後論。曰。理者。形而上之道。所以生萬物之原理也。氣者。形而下之器。率理而鑄型之質料也。又曰。理非別爲一物而存。存於氣之中而已。又曰。有此理便有此氣。但理是本。於是又取橫渠理一分殊之義。以爲理一而氣

殊。曰萬物統於一太極。而物物各具一太極。曰。物物雖各有理。而總只是一理。曰。理雖無差別。而氣有種種之別。有淸爽者。有昏濁者。難以一一枚舉。曰。此卽萬物之所以差別。然一一無不有太極。其狀卻如寶珠之在水中。在聖賢之中。如在淸水中。其精光自然發現。其在至愚不肖之中。如在濁水中。非澄去泥沙。其光不可見也。

性　由理氣之辨。而演繹之以言性。於是取橫渠之說。而立本然之性與氣質之性之別。本然之性。純理也。無差別者也。氣質之性。則因所稟之氣之淸濁。而不能無偏。乃又本漢儒五行五德相配之說。以證明之。曰。得木氣重者。惻隱之心常多。而羞惡辭讓是非之心。爲之塞而不得發。得金氣重者。羞惡之心常多。而惻隱辭讓是非之心。爲之塞而不得發。火水亦然。故氣質之性完全者。與陰陽合德。五性全備而中正。聖人是也。然彼又以本然之性與氣質之性密接。故曰氣質之心。雖是形體。然無形質。則本然之性無所以安置自己之地位。如一勺之水。非有物盛之。則水無所歸著。是以論氣質之性。勢不得不雜理與氣言之。

心情欲　伊川曰。在人爲性。主於身爲心。晦庵亦取其義。而又取橫渠之義。以心爲性情之統名。故

曰、心、統性情者也。由性之方面見之心者。寂然不動。由情之方面見之感而遂通。又曰。心之未動時。性也心之已動時。情也、欲、是由情發來者。而欲有善惡。又曰。心如水。性猶水之靜。情則水之流。欲則水之波瀾、但波瀾有好底。有不好底。如我欲仁。是欲之好底。欲之不好底。則一向奔馳出去、若波濤翻浪。如是。則情爲性之附屬物。而欲則又爲情之附屬物。故彼以惻隱等四端爲性。以喜怒等七者爲情。而謂七情由四端發。如哀懼發自惻隱。怒惡發自羞惡之類。然又謂不可分七情以配四端。七情自貫通四端云。

人心道心　旣以心爲性情之統名。則心之有理氣兩方面。與性同。於是引以說古書之道心人心。以發於理者爲道心而發於氣者爲人心。故曰。道心是義理上發出來底。人心是人身上發出來底。雖聖人不能無人心。如饑食渴飲之類。雖小人不能無道心。如惻隱之心是。又謂聖人之教在以道心爲一身之主宰。使人心屈從其命令。如人心者。決不得滅卻。亦不可滅卻者也。

窮理　晦庵言修爲之法。第一在窮理。窮理卽大學所謂格物致知也。故曰格物十事。格得其九通透。卽一事未通透。不妨。一事只格得九分。一分不通透。最不可。須窮到十分處。至其言窮理之法。則

全在讀書．於是言讀書之法曰．讀書之法．在循序而漸進．熟讀而精思．字求其訓．句索其旨．未得於前．則不敢求其後．未通乎此．則不敢志乎彼．先須熟讀．使其言皆若出於吾之口．繼以精思．使其意皆若出於吾心．

警心　至其言養心之法．曰．存夜氣．本於孟子．謂夜氣靜時．即良心有光明之時．若當吾思念義理觀察人倫之時．則夜氣自然增長．良心愈放其光明來．於是輔之以靜坐．靜坐之說．本於李延平．延平言道理須是日中理會．夜裏卻去靜坐思量．方始有得．其說本與存夜氣相表裏．故晦庵取之．而又爲之界說曰．靜坐非如坐禪入定．斷絕思慮．只收斂此心．使毋走於煩思慮而已．此心湛然無事．自然專心．及其有事．隨事應事．事已時復湛然．由是又本程氏主一爲敬之義而言專心．曰．心有所用．則心有所主．只看如今．纔讀書．則心便主於讀書．纔寫字．則心便主於寫字．若是悠悠蕩蕩．未有不入於邪僻者．

結論　朱之有晦庵．猶周之有孔子．皆吾族道德之集成者也．孔子以前．道德之理想．表著於言行而已．至孔子而始演述爲學說．孔子以後．道德之學說．雖亦號折衷孔子．而尙在乍離乍合之間．至

晦庵而始以其所見之孔教。整齊而釐訂之。使有一定之範圍。蓋孔子之道在董仲舒時代。不過具有宗教之形式。而至朱晦庵時代。始確立宗教之威權也。晦庵學術。近以橫渠伊川爲本。而附益之以濂溪明道。遠以荀卿爲本。而用語則多取孟子。於是用以訓釋孔子之言。而成立有宋以後之孔教。彼於孔子以前之說。務以詁訓溝通之。使毋與孔教有所齟齬。於孔子以後之學說若人物。則一以孔教進退之。彼其研究之勤。著述之富。徒黨之衆。既爲自昔儒者所不及。而其爲說也。矯惡過於樂善。方外過於直內。獨斷過於懷疑。拘名義過於得實理。尊秩序過於求均衡。尙保守過於求革新現在之和平。過於未來之希望。此爲古昔北方思想之嫡嗣。與吾族大多數之習慣性相投合。而尤便於有權勢者之所利用。此其所以得憑藉科舉之勢力而盛行於明以後也。

第十章　陸象山

儒家之言。至朱晦庵而凝成爲宗教。既具論於前章矣。顧世界之事。常不能有獨而無對。故當朱學成立之始。而有陸象山。當朱學盛行之後。而有王陽明。雖其得社會信用。不及朱學之悠久。而當其

發展之時。其勢幾足以傾朱學而有餘焉。大抵朱學畔於橫渠伊川。而陸王畔於濂溪明道。朱學畔於荀。陸王畔於孟。以周季之思潮比例之。朱學純然爲北方思想。而陸王則畔於南方思想者也

小傳　陸象山。名九淵。字子靜。自號存齋。金谿人。父名賀。象山其季子也。乾道八年。登進士第。歷官至知荊門軍。以紹熙三年卒。年五十四。嘉定十年。賜諡文安。象山三四歲時。嘗問其父天地何所窮際。及總角。聞人誦伊川之語。若被傷者。曰。伊川之言。何其不類孔子孟子耶。讀古書至宇宙二字。解曰。四方上下爲宇。往古來今曰宙。忽大省曰。宇宙內之事。乃己分內事。己分內之事。乃宇宙內事。又曰。宇宙便是吾心。吾心卽是宇宙。東海有聖人出。此心同。此理同焉。西海有聖人出。此心同。此理同焉。南海北海有聖人出。此心同。此理同焉。千百世之上。有聖人出。此心同。此理同焉。千百世之下。有聖人出。此心同。此理同焉。淳熙間。自京師歸。學者甚盛。每詣城邑。環坐二三百人。至不能容。尋結茅象山。學徒大集。案籍踰數千人。或勸著書。象山曰。六經注我。我注六經。又曰。學苟知道。則六經皆我注脚也。所著有象山集。

朱陸之論爭　自朱陸異派。及門互相詆譏。淳熙二年。東萊集江浙諸友於信州鵝湖寺以決之。旣

湓會。象山晦庵互相辨難。連日不能決。晦庵曰。人各有所見。不如取決於後世。其後彼此通書。又互有衝突。其間關於太極圖說者。大抵名義之異同。無關宏旨。至於倫理學說之異同。則晦庵之見。以爲象山尊心。乃禪家餘派。學者當先求聖賢之遺言於書中。而修身之法。自灑掃應對始。象山則以晦庵之學爲逐末。以爲學問之道。不在外而在內。不在古人之文字而在其精神。故嘗詰晦庵以堯舜曾讀何書焉。

心即理　象山不認有天理人欲與道心人心之別。故曰。心即理。又曰。心一也。人安有二心。又曰。天理人欲之分。論極有病。自禮記有此言。而後人襲之。記曰。人生而靜。天之性也。感於物而動。性之欲也。若是。則動亦是。靜亦是。豈有天理人欲之分。動若不是。則靜亦不是。豈有動靜之間哉。彼又以古書有人心惟危道心惟微之語。則爲之說曰。自人而言則曰惟危。自道而言則曰惟微。如其說。則古書之言。亦不過由兩旁面而觀察之。非眞有二心也。又曰。心一理也。理亦一理也。至當歸一。精義無二。此心此理。不容有二。又曰。孟子所謂不慮而知者。其良知也。不學而能者。其良能也。我固有之。非由外鑠我也。

純粹之惟心論　象山以心卽理．而其言宇宙也．則曰．塞宇宙一理耳．又曰．萬物皆備於我．只要明理而已．然則宇宙卽理．理卽心．皆一而非二也．

氣質與私欲　象山既不認有理欲之別．而其說時亦有蹈襲前儒者．曰．氣質偏弱．則耳目之官．不思而蔽於物．物交物則引之而已矣．由是向之所謂忠信者．流而放辟邪侈．而不能以自反矣．當是時．其心之所主．無非物欲而已矣．又曰．氣有所蒙．物有所蔽．勢有所遷．習有所移．往而不返．迷而不解．於是爲愚爲不肖．於彝倫則斁．於天命則悖．又曰．人之病道者二．一資．二漸習．然宇宙一理．則必無不善．而何以有此不善之資及漸習．象山固未暇研究也．

思　象山進而論修爲之方．則尊思．曰．義理之在人心．實天之所與而不可泯滅者也．彼其受蔽於物．而至於悖理違義．蓋亦弗思焉耳．誠能反而思之．則是非取捨．蓋有隱然而動．判然而明．決然而無疑者矣．又曰．學問之功．切磋之始．必有自疑之兆．及其至也．必有自克之實．

先立其大　然則所思者何在．曰．人當先理會所以爲人．深思痛省．枉自汩沒．虛過日月．朋友講學．未說到這裏．若不知人之所以爲人．而與之講學．遺其大而言其細．便是放飯流歠而問無齒決．若

能知其大。雖輕自然反輕歸厚。因舉一人恣情縱欲。一旦知尊德樂道。便明白潔直。又曰。近有議吾者曰。除了先立乎其大者一句。無伎倆。吾聞之曰。誠然。又曰。凡物必有本末。吾之教人。大概使其本常重。不爲末所累。

誠　象山於實踐方面。則揭一誠字。嘗曰。古人皆明實理做實事。又曰。嗚呼。循頂至踵。皆父母之遺骸。俯仰天地之間。懼不能朝夕求寡愧怍。亦得與聞於孟子所謂塞天地吾夫子人爲貴之說與。又引中庸之言以證明之曰。誠者非自成己而已也。所以成物也。成己仁也。成物知也。性之德也。合外內之道也。

結論　象山理論既以心理與宇宙爲一。而又言氣質。言物欲。又不研究其所由來。於不知不覺之間。由一元論而蛻爲二元論。與孟子同病。亦由其所注意者全在積極一方面故也。其思想之自由。工夫之簡易。人生觀之平等。使學者無墨守古書拘牽末節之失。而自求進步。誠有足多者焉。

第十一章　楊慈湖

象山謂塞宇宙一理耳。然宇宙之現象。不贅一詞。得慈湖之說。而宇宙卽理之說益明。

小傳　楊慈湖。名簡。字敬中。慈谿人。乾道五年。第進士。調當陽主簿。歷官以大中大夫致仕。寶慶二年卒。年八十六。諡文元。慈湖官當陽時。始遇象山。象山數提本心二字。慈湖問何謂本心。象山曰。君今日所聽者扇訟。扇訟者必有一是一非。若見得孰者爲非。卽決定某甲爲是。某甲爲非。非本心而何。慈湖聞之。忽覺其心澄然淸明。亟問曰。如是而已乎。象山厲聲答曰。更有何者。慈湖退而拱坐達旦。質明。納拜。稱弟子焉。慈湖所著有己易啓蔽二書。

己易　慈湖著己易。以爲宇宙不外乎我心。故宇宙現象之變化。不外乎我心之變化。故曰。易者己也。非他也。以易爲書。不以易爲己不可也。以易爲天地之變化。不以易爲己之變化。不可也。天地者。我之天地。變化者。我之變化。非他物也。又曰。吾之性。澄然淸明而非物。吾之性。洞然無際而非量。天者。吾性之象。地者。吾性中之形。故曰。在天成象。在地成形。皆我所爲也。混融無內外。貫通無異殊。又曰。天地之心。果可得而見乎。果不可得而見乎。果動乎。果未動乎。特未察之而已。似動而未嘗移。似變而未嘗改。不改不移。謂之寂然不動可也。謂之無思無慮可也。謂之不疾而速不行而至可也。是

天下之至動也。是天下之至賾也。又曰。吾未見天地人之有三也。三者形也。一者性也。亦曰道也。又曰易也。名言之不用。而其實一體也。

結論　象山謂宇宙內事。卽己分內事。其所見固與慈湖同。惟象山之說。多就倫理方面指點。不甚注意於宇宙論。慈湖之說。足以補象山之所未及矣。

第十二章　王陽明

陸學自慈湖以後。幾無傳人。而朱學則自季宋而元。而明。流行益廣。其間亦復名儒輩出。而其學說。則無甚創見。其他循聲附和者。率不免流於支離煩瑣。而重以科舉之招。益滋言行鑿枘之弊。物極則反。明之中葉。王陽明出。中興陸學。而思想界之氣象又一新焉。

小傳　王陽明。名守仁。字伯安。餘姚人。少年嘗築堂於會稽山之洞中。其後門人爲建陽明書院於紹興。故以陽明稱焉。陽明以宏治十二年舉進士。嘗平漳南橫水諸寇。破叛藩宸濠。平廣西叛蠻。歷官至左都御史。封新建伯。嘉靖七年卒。年五十七。隆慶中。贈新建侯。諡文成。陽明天資絕人。年十八。

謁婁一齋。慨然爲聖人可學而至。嘗徧讀考亭之書。循序格物。終覺心物判而爲二。不得入。於是出入於佛老之間。武宗時。被謫爲貴州龍場驛丞。其地在萬山叢棘之中。蛇虺魍魎蟲毒瘴癘之所萃。備嘗辛苦。動心忍性。因念聖人處此。更有何道。遂悟格物致知之旨。以爲聖人之道。吾性自足。不假外求。自是遂盡去枝葉。一意本原焉。所著有陽明全集陽明全書。

心卽理　心卽理。象山之說也。陽明更疏通而證明之曰。理一而已。以其理之凝聚言之謂之性。以其凝聚之主宰言之謂之心。以其主宰之發動言之謂之意。以其發動之明覺言之謂之知。以其明覺之感應言之謂之物。故就物而言之謂之格。就知而言之謂之致。就意而言之謂之誠。就心而言之謂之正。正者正此心也。誠者誠此心也。致者致此心也。格者格此心也。皆謂窮理以盡性也。天下無性外之理。無性外之物。學之不明。皆由世之儒者認心爲外。認物爲外。而不知義內之說也。

知行合一　朱學泥於循序漸進之義。曰必先求聖賢之言於遺書。曰自洒掃應對進退始。其弊也。使人遲疑觀望。而不敢勇於進取。陽明於是矯之以知行合一之說。曰。知是行之始。行是知之成。知外無行。行外無知。又曰。知之眞切篤實處便是行。行之明覺精密處便是知。若行不能明覺精密。便

是眞行．便是學而不思則罔．若知不能眞切篤實．便是妄想便是思而不學則殆．又曰．大學言如好好色．見好色屬知．好好色屬行．見色時卽是好．非見而後立志去好也．今人卻謂必先知而後行．且講習討論以求知．俟知得眞時．去行．故遂終身不行．亦遂終身不知．蓋陽明之所謂知．專以德性之智言之．與尋常所謂知識不同．而其所謂行．則就動機言之．如大學之所謂意．然則卽知卽行．良非虛言也．

致良知　陽明心理合一．而以孟子之所謂良知代表之．又主知行合一．而以大學之所謂致知代表之．於是合而言之曰致良知．其言良知也．曰．天命之性．粹然至善．其靈明不昧者．皆其至善之發見．乃明德之本體．而所謂良知者也．又曰．未發之中．卽良知也．無前後內外．而渾然一體者也．又曰．雖妄念之發．而良知未嘗不在．雖昏塞之極．而良知未嘗不明．於是進而言致知．則包誠意格物而言之．曰．今欲別善惡以誠其意．惟在致其良知之所知焉爾．何則．意念之發．吾心之良知．既知其爲善矣．使其不能誠有以好之．而復背而去之．則是以善爲惡．自昧其知善之良知矣．意念之所發．吾之良知．既知其爲不善矣．使其不能誠有以惡之．而復蹈而爲之．則是以惡爲善．而自昧其知惡之

良知矣。若是則雖曰知之。猶不知也。意其可得而誠乎。今於良知所知之善惡者。無不誠好而誠惡之。則不自欺其良知而意可誠矣。又曰。於其良知所知之善者。即其意之所在之物而實爲之。無有乎不盡。於其良知所知之惡者。即其意之所在之物而實去之。無有乎不盡。然後物無不格。而吾良知之所知者。吾有虧缺障蔽。而得以極其至矣。是其說。統格物誠意於致知。而不外乎知行合一之義也。

仁　陽明之言良知也。曰。人的良知。就是草木瓦石的良知。若草木瓦石無人的良知。不可以爲草木瓦石矣。豈惟草木瓦石爲然。天地無人的良知。亦不可以爲天地矣。是即心理合一之義。謂宇宙即良知也。於是言其致良知之極功。亦必普及宇宙。陽明以仁字代表之。曰。是故見孺子之入井。而必有怵惕惻隱之心焉。是其仁之與孺子而爲一體也。孺子猶同類者也。見鳥獸之哀鳴觳觫。而必有不忍之心焉。是其仁之與鳥獸而爲一體也。鳥獸猶有知覺者也。見草木之摧折。而必有憫恤之心焉。是其仁之與草木而爲一體也。草木猶有生意者也。見瓦石之毀壞。而必有顧惜之心焉。是其仁之與瓦石而爲一體也。是其一體之仁也。雖小人之心。亦必有之。是本根於天命之性。而自然靈

昭不昧者也.又曰.故明明德.必在於親民.而親民乃所以明其明德也.是故親吾之父.以及人之父.以及天下人之父.而後吾之仁實與吾之父人之父與天下人之父而爲一體矣.實與之爲一體.而後孝之明德始明矣.親吾兄.以及人之兄.以及天下人之兄.而後吾之仁實與吾之兄人之兄與天下人之兄而爲一體矣.實與之爲一體.而後弟之明德始明矣.君臣也.夫婦也.朋友也.以至於山川鬼神草木鳥獸也.莫不實有以親之.以達吾一體之仁.然後吾之明德始無不明.而眞能以天地萬物爲一體矣.

結論　陽明以至敏之天才至富之閱歷至深之研究.由博返約.直指本原.排斥一切拘牽文義區畫階級之習.發揮陸氏心理一致之義.而輔以知行合一之說.孔子所謂我欲仁斯仁至.孟子所謂人皆可以爲堯舜焉者.得陽明之說而其理益明.雖其依違古書之文字.針對末學之弊習.所揭言說.不必盡合於論理.然彼所注意者.本不在是.苟尋其本義.則其所以矯朱學末流之弊.促思想之自由.而勵實踐之勇力者.其功固昭然不可掩也.

第三期結論　自宋及明.名儒輩出.以學說釐理之.朱陸兩派之舞臺而已.濂溪橫渠開二程之先.

由明道歷上蔡而遞演之。於是有象山學派。由伊川歷龜山而遞演之。於是有晦庵學派。象山之學。得陽明而益光大。晦庵之學。則薪傳雖不絕。而未有能擴張其範圍者也。朱學近於經驗論。而其所謂經驗者。不在事實。而在古書。故其末流。不免依傍聖賢而流於獨斷。陸學近乎師心。而以其不膠成見。又常持物我同體知行合一之義。乃轉有以通情而達理。故常足以救朱學末流之弊也。惟陸學以思想自由之故。不免軼出本教之範圍。如陽明之後。有王龍溪一派。遂昌言禪悅。遞傳而至李卓吾。則遂公言不以孔子之是非爲是非。而卒遘焚書殺身之禍。自是陸王之學。益爲反對派所詬病。以其與吾族尊古之習慣不相投也。朱學遜言謹行。確守宗教之範圍。而於其範圍中。尤注重於爲下不悖之義。故常有以自全。然自本朝有講學之禁。而學者社會。亦頗倦於搬運文字之性理學。於是遁而爲考據。其實仍朱學尊經篤古之流派。惟益縮其範圍。而專研詁訓名物。又推崇漢儒。以傲宋明諸儒之空疏。益無新思想之發展。而與倫理學無關矣。陽明以後。惟戴東原咨嗟於宋學流弊生心害政。而發揮孟子之說以糾之。不愧爲一思想家。其他若黃梨洲。若俞理初。則於實踐倫理一方面。亦有取薶蘊已久之古義而發明之者。故敍其概於左。

戴東原名震。休寧人。卒於乾隆四十二年。年五十五。其所著書關於倫理學者。有原善。及孟子字義疏證。

其學說　東原之特識。在道破宋學流弊。而又能以論理學之方式證明之。其言曰。六經孔孟之言。以及傳記羣籍。理字不多見。今雖至愚之人。悖戾恣睢。其處斷一事。責詰一人。莫不輒曰理者。自宋以來。始相習成俗。則以理爲如有物焉。得於天而具於心。因以心之意見當之也。於是負其氣。挾其勢位。加以口給者。理伸。力弱氣慴。口不能道辭者。理屈。又曰。自宋儒立理欲之辨。謂不出於理。則出於欲。不出於欲。則出於理。於是雖視人之飢寒號呼。男女哀怨。以至垂死冀生。無非人欲。空指一絕情欲之感。爲天理之本然。存之於心。及其應事。幸而偶中。非曲體事情。求如此以安之也。不幸而事情未明。執其意見。方自信天理非人欲。而小之一人受其禍。大之天下國家受其禍。又曰。今之治人者。視古聖賢體民之情。遂民之欲。多出於鄙細隱曲。不措諸意。不足爲怪。而及其責以理也。不難舉曠世之高節。著於義而罪之。尊者以理責卑。長者以理責幼。貴者以理責賤。雖失。謂之順。卑者幼者賤者以理爭之。雖得。謂之逆。於是下之人。不能以天下之同情天下所同欲達之於上。上以理責其

下。而在下之罪。人人不勝指數。人死於法。猶有憐之者。死於理。其誰憐之。又曰。理欲之辨立。舉凡飢寒愁怨飲食男女常情隱曲之感。則名之曰人欲。故終身見欲之難制。且自信不出於欲。則思無愧怍。意見所非。則謂其人自絕於理。又曰。旣截然分理欲爲二。治己以不出於欲爲理。治人亦必以不出於欲爲理。舉凡民之飢寒愁怨飲食男女常情隱曲之感。咸視爲人欲之甚輕者矣。輕其所輕。乃吾重天理也。公義也。言雖美而用之治人則禍其人。至於下以欺僞應乎上。則曰人之不善。此理欲之辨。適以窮天下之人。盡轉移爲欺僞之人。爲禍何可勝言也哉。其言可謂深切而著明矣。至其建設一方面。則以孟子爲本。而博引孟子以前之古書佐證之。其大恉謂天道者。陰陽五行也。人之生也。分於陰陽五行以爲性。是以有血氣心知。有血氣。是以有欲。有心知。是以有情有知。給於欲者。聲色臭味也。而因有愛畏。發乎情者。喜怒哀樂也。而因有慘舒。辨於知者。美醜是非也。而因有好惡。是東原以欲情知三者爲性之原質也。然則善惡何自而起。東原之意。在天以生生爲道。在人亦然。仁者。生生之德也。是故在欲則專欲爲惡。同欲爲善。在情則過不及爲惡。中節爲善。而其條理則得之於知。故曰。人之生也。莫病於無以遂其生。欲遂其生。亦遂人之生。仁也。欲遂其生。至於戕賊人之生

而不顧者，不仁也。不仁實始於欲遂其生之心，使其無此欲，必無不仁矣。然使其無此欲，則於天下之人生道窮促，亦將漠然視之，己不必遂其生，而遂人之生，無是情也。又曰：在己與人皆謂之情，無過情無不及情之謂理。理者，情之不爽失也。未有情不得而理得者。凡有所施於人，反躬而靜思之，人以此施於我，能受之乎？凡有所責於人，反躬而靜思之，人以此責於我，能盡之乎？以我絜之人，則理明。又曰：生養之道，存乎欲者也；感通之道，存乎情者也。二者自然之符，天下之事舉矣。盡善惡之極致，存乎巧者也，宰御之權，由斯而出。盡是非之極致，存乎智者也，賢聖之德，由斯而備。二者亦自然之符，精之以底於必然，天下之能舉矣。又曰：有是身，故有聲色臭味之欲；有是身而君臣父子夫婦昆弟朋友之倫具，故有喜怒哀樂之情。惟有欲有情而又有知，然後欲得遂也，情得達也。天下之事，使欲之得遂，情之得達，斯已矣。惟人之知，小之能盡美醜之極致，大之能盡是非之極致，然後遂己之欲者，廣之能遂人之欲；達己之情者，廣之能達人之情。道德之盛，使人之欲無不遂，人之情無不達，斯已矣。凡東原學說之優點有三：（一）心理之分析，自昔儒者多言性情之關係，而情欲之別、殆不甚措意於知，亦然。東原始以欲情知三者為性之原質，與西洋心理學家分心之能力為意志

感情知識三部者同。其於知之中又分巧智兩種。則亦美學哲學不同之理也。(一)情欲之制限。王荆公程明道。皆以善惡爲即情之中節與否。而於中節之標準何在。未之言。至於欲。則自來言絕欲者。固近於厭世之義。而非有生命者所能實行。即言寡欲者。亦不能質言其多寡之標準。至東原而始以人之欲爲己之欲之界。以人之情爲己之情之界。與西洋功利派之倫理學所謂人各自由而以他人之自由爲界者同。(二)至善之狀態。莊子之心齋。佛氏之涅槃。皆以超絕現世爲至善之境。至儒家言。則以此世界爲範圍。先儒雖侈言胞與民物萬物一體之義。而竟無以名言其狀況。東原則由前義而引伸之。則所謂至善者。即在使人人得遂其欲。得達其情。其義即孔子之所謂仁恕。不但其理顚撲不破。而其致力之處。亦可謂至易而至簡者矣。凡此皆非漢宋諸儒所見及。而其立說之有條貫有首尾。則尤其得力於名數之學者也。(乾嘉間之漢學。實以言語學兼論理學。不過範圍較隘耳。)惟羣經之言。雖大義不離乎儒家。而其名詞之內容。不必一一與孔孟所用者無稍出入。東原囿於當時漢學之習。又以與社會崇拜之宋儒爲敵。勢不得有所依傍。故其全書。旣依託於孟子。而又取羣經之言一一比附。務使與孟子無稍異同。其閒遂亦不免有牽強附會之失。而其時

又不得物質科學之助力。故於血氣與心知之關係。人物之所以異度。人性之所以分於陰陽五行。皆不能言之成理。此則其缺點也。東原以後。阮文達作性命古訓論語論仁論。焦理堂作論語通釋。皆東原一派。然未能出東原之範圍也。

黃梨洲。名宗羲。餘姚人。明之遺民也。卒於康熙三十四年。年八十六。著書甚多。最所論敍。爲其明夷待訪錄中之原君原臣二篇。

其學說　周以上。言君民之關係者。周公建洛邑曰。有德易以興。無德易以亡。孟子曰。民爲貴。社稷次之。君爲輕。言君臣之關係者。晏平仲曰。君爲社稷死亡則死亡之。若爲己死而爲己亡。非其所暱。誰敢任之。孟子曰。貴戚之卿。諫而不聽。則易位。易姓之卿。諫而不聽。則去之。其義皆與西洋政體不甚相遠。自荀卿韓非。有極端尊君權之說。而爲秦漢所採用。古義漸失。至韓愈作原道。遂曰。君者出令者也。臣者行君之令而致之於民者也。民者出粟米絲麻作器皿通貨財以事其上者也。其推文王之意以作羑里操。曰。臣罪當誅兮天王聖明。皆與古義不合。自唐以後。亦無有據古義以正之者。正之者自梨洲始。其原君也。曰。有生之初。人各自私也。人各自利也。天下有公利而莫或興之。有公

害而莫或除之。有君人者出。不以一己之利爲利。而使天下受其利。不以一己之害爲害。而使天下釋其害。後之爲人君者不然。以爲天下利害之權皆出於我。我以天下之利盡歸於己。以天下之害盡歸於人。亦無不可。使天下之人。不敢自私。不敢自利。以我之大私。爲天下之公。始而慚焉。久而安焉。視天下爲莫大之產業。傳之子孫。受享無窮。此無他。古者以天下爲主。君爲客。凡君之所畢世而經營者。爲天下也。今也以君爲主。天下爲客。凡天下之無地而得安寧者。爲君也。其原臣也。曰。臣道如何而後可。曰。緣夫天下之大。非一人之所能治。而分治之以羣工。故我之出而仕也。爲天下。非爲君也。爲萬民。非爲一姓也。世之爲臣者。昧於此義。以爲臣爲君而設者也。君分吾以天下而後治之。君授吾以人民而後牧之。視天下人民爲人君囊中之私物。今以四方之勞擾。民生之憔悴。足以危吾君也。不得不講治之牧之之術。苟無係於社稷之存亡。則四方之勞擾。民生之憔悴。雖有誠臣。亦且以爲纖介之疾也。又曰。蓋天下之治亂。不在一姓之存亡。而在萬民之憂樂。是故桀紂之亡。乃所以爲治也。秦政蒙古之興。乃所以爲亂也。晉宋齊梁之興亡。無與於治亂者也。爲臣者輕視斯民之水火。卽能輔君而興。從君而亡。其於臣道固未嘗不背也。在今日國家學學說既由泰西輸入。君臣

之原理。如梨洲所論者固已爲人之所共曉。然在當日。則不得不推爲特識矣。

俞理初名正燮。黟縣人。卒於道光二十年。年六十。所著有癸巳類稿及存稿。

其學說　夫野蠻人與文明人之大別何在乎。曰。人格之觀念之輕重而已。野蠻人之人格觀念輕。故其對於他人也。以畏強凌弱爲習慣。文明人之人格觀念重。則其對於他人也。以抗強扶弱爲習慣。抗強所以保己之人格。而扶弱則所以保他人之人格也。人類中婦女弱於男子。而其有人格則同。各種民族。誠皆不免有以婦女爲刼掠品賣買品之一階級。然在泰西其宗教中有萬人同等之義。故一夫一妻之制。早定。而中古騎士勇於公戰而讓事婦女。已實行抗強扶弱之美德。故至今日。而尊重婦女人格。實爲男子之義務矣。我國夫婦之倫。本已脫掠賣時代。而近於一夫一婦之制。惟尚有妾媵之設。而所謂貞操焉者。乃專爲婦女之義務。而無與於男子。至所謂婦女之道德。卑順也。不妒忌也。無一非消極者。自宋以後。凡事舍情而言理。如伊川者。且目寡婦之再醮爲失節。而謂餓死事小失節事大。於是婦女益陷於窮而無告之地位矣。理初獨潛心於此問題。其對於裹足之陋習。有書舊唐書輿服志後。歷考古昔婦人履舄之式。及裹足之風所自起。而斷之曰。古有丁男丁女。

妻足則失丁女陰弱則兩儀不完。出古舞腿賤服女賤則男賤。其節婦說曰。禮郊特牲云。一與之齊。終身不改。故夫死不嫁。後漢書曹世叔傳云。夫有再娶之義。婦無二適之文。故曰。夫者天也。按婦無二適之文。固也。男亦無再娶之儀。聖人所以不定此儀者。如禮不下庶人刑不上大夫。非謂庶人不行禮。大夫不懷刑也。自禮意不明。苛求婦人遂爲偏義。古禮夫婦合體同尊卑。乃或卑其妻。古言終身不改。身則男女同也。七事出妻。乃七改矣。妻改再娶。乃八改矣。男子理義無涯涘。而深文以罔婦人。是無恥之論也。又曰。再嫁者不當非之。不再嫁者敬禮之斯可矣。其妒非女人惡德論曰。妒在士君子爲義德。謂女人妒爲惡德者。非通論也。夫婦之道。言致一也。夫買妾而妻不妒。則是恕也。恕則家道壞矣。易曰。三人行則損一人。一人行則得其友。言致一也。是夫婦之道也。又作貞女說。斥世俗迫女守貞之非。曰。烏呼。男兒以忠義自責則可耳。婦女貞烈。豈是男子榮耀也。又嘗考樂戶及女樂之沿革。而以本朝之書去其籍爲廓清天地。爲舒憤懣。又歷考娼妓之歷史而爲此皆無告之民。凡苛待之者謂之虐無告。凡此種種問題。皆前人所不經意。至理初。始以其至公至平之見。博考而慎斷之。雖其所論。尚未能爲根本之解決。而亦未能組成學理之系統。然要不得不節取其意見。而

認為至有價值之學說矣。

餘論　要而論之。我國倫理學說。以先秦為極盛。與西洋學說之濫觴於希臘無異。顧西洋學說。則與時俱進。雖希臘古義。尚為不祧之宗。而要之後出者之繁博而精覈。則迥非古人所及矣。而我國學說。則自漢以後。雖亦思想家輩出。而自清談家之淺薄利己論外。雖亦多出入佛老。而其大旨不能出儒家之範圍。且於儒家言中。孔孟已發之大義。亦不能無所湮沒。即前所敍述者觀之。以晦庵之勤學。象山陽明之敏悟。東原之精思。而所得乃止於此。是何故哉。（一）無自然科學以為之基礎。先秦惟子墨子頗治科學。而漢以後則絕迹。（二）無論理學以為思想言論之規則。先秦有名家。即荀墨二子亦兼治名學。漢以後此學絕矣。（三）政治宗教學問之結合。（四）無異國之學說以相比較。佛教雖閎深。而其厭世出家之法。與我國實踐倫理太相遠。故不能有大影響。此其所以自漢以來。歷二千年。而學說之進步僅僅也。然如梨洲東原理初諸家。則已漸脫有宋以來理學之羈絆。是殆為自由思想之先聲。邇者名數質力之學。習者漸多。思想自由。言論自由。業為朝野所公認。而西洋學說。亦以漸輸入。然則吾國之倫理學界。其將由是而發展其新思想也。蓋無疑也。